كتاب

الإيضاح في أصول الدين

تأليف

ابن الزاغوني

(ت ٥٢٧ هـ)

تحقيق وضبط

الدكتور أحمد عبد الرحيم السايح — الدكتورة إحسان عبد الغفار مرزا

الناشر

مكتبة الثقافة الدينية

الطبعة الأولي
١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م



٥٢٦ شارع بورسعيد / القاهرة ت : ٥٩٢٢٦٢٠ ـ ٥٩٣٨٤١١ فاكس : ٥٩٣٦٢٧٧
ص.ب ٢١ توزيع الظاهر ـ القاهرة
E-mail : alsakafa-alDinaya@hotmail.com

رقم الايداع	٢٠٠٤/٧٠٩٣
الترقيم الدولي I.S.B.N	977-341 - 135-4

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين. الذي دعا الناس إلى العلم والتعلم، وقال في كتابه الكريم: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟﴾.

والصلاة والسلام على الرسول الصادق الأمين. الذي علم الأمة، وبين للإنسانية طريق الرشاد.

أما بعد...

فإن علماء الأمة الإسلامية - انطلاقًا من دعوة القرآن إلى العلم- تعلموا، وبحثوا، وصنفوا، وتركوا لأجيال الأمة مصنفات هي ذخائر حية. ومن أبرز الذخائر ما جاء في علم الكلام، الذي برز فيه العلماء في وقت اشتدت الحاجة إليه؛ حين كانت المناظرات، ومجالس العلم. مع أصحاب الملل والنحل.

والتقليل من شأن علم الكلام في أي وقت. دليل عجز، وجهل، وتعصب؛ لأن احترام علوم نبغ فيها علماء الأمة في وقت الازدهار الحضاري، والفكري، والعقلي. لمن الحياة.

واحترام علماء الأمة وأئمة هذه العلوم. ضرورة حياتية. لا يقدرها إلاّ الأحياء الذين يريدون لمجتمعاتهم الحركة والحياة.

وقد نختلف مع هؤلاء العلماء في بعض ما ذهبوا إليه، ولكن ليس معنى ذلك أن ننكر جهودهم واجتهادهم ودورهم.

وقد يكون المنكرون لعلم الكلام، ولعلمائه على صواب فيما يذهبون إليه في بعض القضايا. ولكن ليس من الكياسة أن يظل هؤلاء يرددون ليل نهار. هذا الإنكار، ويصبحون ويمسون، وليس لهم إلا مواجهة علم الكلام. وهم أعجز من أن ينالوا منه.

إن الذين يبحثون في نقد قضايا علم الكلام هم في الحقيقة يعملون على نشر علم الكلام وكتبه من حيث لا يدرون. ولذلك نجد كثيرًا من الباحثين والدارسين في

الجامعات يجهدون أنفسهم في الحصول على كتب علم الكلام القديمة. وأصبح لهذه الكتب - في ظل تطورات فكرية لها -سوق رائجة.

وقد يكون واضحًا أن تواجد الكتب، ونقد العلماء معلم من معالم الصحة والعافية في الأمة، ما لم يتحول إلى معول هدم، كما هو الحال عند أصحاب المذاهب المبتدعة التي أفرخها شياطين الإنس لتنال من كل العلماء ومن كل العلوم، ولا ترضى إلا بمذهبها هي، وبعلمائها هي.

ومن الغريب الذي يدلك على جهل هؤلاء، أن هؤلاء الجهال. يصور لهم جهلهم: أنهم هم على حق، وأن ما عداهم من المسلمين، ومن مذاهب الأمة، على غير ذلك. وهذه ظاهرة هدم تشير إلى ما ينبغي على علماء الأمة من مواجهة لهذه الأفكار الظلامية الجامدة. التى ما جاءت إلا لتؤخر مسيرة الأمة، وتشيع في مجتمعات المسلمين والإنسانية البلبلة، والقلق، والاضطراب، والفوضى.

والإمام ابن الزاغوني الذي نعمل على تقديم كتابه: **(الإيضاح في أصول الدين)** علم من أعلام الحنابلة الذين اشتغلوا بعلم الكلام. وقد نقد المعتزلة والأشاعرة، وأصحاب الملل والنحل. مما أفاد، وجعل الأمة تملك فكرا، ورصيدًا ضخما، وفلسفة شامخة.

وليس من الضروري أن نكون متفقين على كل ما جاء في كتاب (الإيضاح) ولكن من الحكمة: أن نطلع على فكر علماء الأمة، ونتعرف على القضايا التي خاضوا فيها؛ لنكون على بينة.

وتحقيق تراث الأمة، وطبعه، ونشره. ضرورة حياتية.

فالأمم النابهة والفاعلة. هي التي تبرز دور علمائها. وقد لا يخفى أن الأمة الإسلامية تملك تراثًا ضخما، وخزائن مليئة بالمخطوطات، ولا توجد أمة في الأرض لها ما للمسلمين من تراث.

وتراث الأمة والذي يرقد في خزائن الكتب جدير بالأحياء أن يعملوا على نشره. حتى ولو كان ما فيه لنا فيه رأي. لأنه ملك للأمة كلها. وما كان هذا التراث العالمي إلا بفضل جهود علماء الأمة، الذين انطلقوا من الإسلام، واستفادوا من علوم الأمم في كل فن.

ومما يلاحظ: أن بعض كتب التراث حين تحقق وتطبع تتعرض للمسخ والحذف؛ لما قد يكون فيها من مواد لا يرضاها هؤلاء المتنطعون. وقد ذكر لي عالم جليل من علماء النشر. ما يحدث لبعض الكتب المحققة. حيث لا يصرح بطبعها ونشرها إلا إذا تم حذف كذا وكذا.

وهذا يمثل خطورة ضارة بالتراث الإسلامي الأصيل. وتلك كارثة لا يمكن قبولها، إلا عند هؤلاء المرضى لأنهم لا يحسون، ولا يشعرون، ولا يفهمون، ولا يدركون.

إن كتاب **«الإيضاح في أصول الدين»** لابن الزاغوني. كتاب في علم الكلام لعلم من أعلام وعلماء الحنابلة.

والكتاب مليء بقضايا أصول الدين التي يهتم بها العلماء والباحثون والدارسون. ولاشك أن هذا الكتاب يضيف إلى المكتبة الإسلامية إضافات هامة؛ لأن المصنف من أعلام الحنابلة، وكتابه يحتاج إلى عقول واعية وفاعلة.

والله الموفق،،،

* * *

ابن الزاغوني

ابن الزاغوني: هو أبو الحسن على بن عبيد الله بن نصر بن سهل بن السري بن الزاغوني البغدادي. الفقيه، المحدث، الواعظ .أحد أعيان المذهب الحنبلي، وشيخ الحنابلة، وأعظمهم. ولد في جمادى الأولى سنة خمس وخمسين وأربعمائة من الهجرة النبوية.

نشاته:

قرأ القرآن الكريم بالروايات، وطلب الحديث بنفسه، وقرأ وكتب بخطه.

شيوخه في القراءة:

سمع من أبي الغنائم بن المأمون، وأبى جعفر بن المسلمة، وابن النقور، وأبي القاسم بن اليسرى، وأبي محمد بن عبد الله بن عطاء السهر وردي.

شيوخه في الفقه:

شيوخه في الفقه كثيرون. منهم القاضي يعقوب البر زيني أو البر نشي. وقرأ أيضا الكثير من كتب الفقه، والنحو، واللغة، والفرائض. وكان متقنا ومتفننا في علوم شتى من الأصول والفروع والحديث والوعظ. وصنف في ذلك كله.

اقوال العلماء فيه:

قال ابن الجوزي: كان له في كل فن من العلم حظ وافر، ووعظ مدة طويلة. قال: صحبته زمانًا فسمعت منه الحديث، ومتن الفقه والوعظ. وكانت له حلقة بجامع المنصور، يناظر فيها يوم الجمعة قبل الصلاة، ثم يعظ فيها بعد الصلاة، ويجلس يوم السبت أيضا.

وقال ابن ناصر عنه: كان فقيه الوقت في الطبقة الثالثة عشر، وكان مشهورًا بالصلاح والديانة والورع والصيانة.

وقال ابن السمعاني: ذكر لي أنه رأى في المنام ثلاثة: يقول واحد منهم: اخسف، وواحد يقول: أعزمي، وواحد يقول: أطبقي. يعنى: البلد. فأجاب أحدهم: لا؛

لأن بالقرب منا ثلاثة: أبو الحسن بن الزاغوني. والثاني: أحمد بن الطاية، والثالث: محمد بن فلان من الحربية.

تصانيفه:

لابن الزاغوني تصانيف كثيرة، في شتى العلوم.

في الفقه:

١- الإقناع في مجلد واحد ٢- الواضح ٣- الخلاق الكبير ٤- المفردات في مجلدين. وهي مائة مسألة.

١ - انظر: أبي الفرج البغدادي. ذيل طبقات الحنابلة ٣/١٨/ ١٩٢ .

وانظر: ابن العماد شذرات الذهب ٤/ ٨٠/ ٨١ .

وفي الفرائض: له كتاب يسمى: التلخيص. وله جزء في عويص المسائل الحسابية، وله مصنف في الدور والوصايا.

وفي العقائد له: الإيضاح في أصول الدين، وهو كتاب نفيس في علم الكلام.

وفي أصول الفقه له: غرر البيان في أصول الفقه، وله ديوان خطب أنشأها، ومجالس في الوعظ، وله تاريخ على السنين من أول ولاية المسترشد إلى حين وفاته هو. وله مصنفات في مناسك الحج، وفتاوى ومسائل في القرآن.

تلاميذه:

روى عنه ابن ناصر، وابن عساكر، وابن الجوزي، وعمر ابن طبوز، وأبو المعمور الأنصاري وغيرهم، وتفقه عليه جماعة. منهم صدقة بن الحسين.

وفاته:

توفي يوم الأحد الموافق السادس عشر من شهر المحرم سنة سبع وعشرين وخمسمائة، وصُلي عليه يوم الاثنين بجامع القصر، وجامع المنصور، ودفن بمقبرة الإمام أحمد بباب حرب، وكان له جمع عظيم يفوق الإحصاء. رحمه الله تعالى.

٢- انظر المصدرين السابقين.

الإيضاح في أصول الدين

كتاب الإيضاح في أصول الدين لابن الزاغوني ذخيرة من ذخائر العلم، دلت على المكانة العلمية التي تبوأها ابن الزاغوني.

فقد جاء هذا السفر العظيم شاملاً لقضايا أصول الدين. وقد اشتمل على الأبواب التالية:

المقدمة. وتحتها عدد من الفصول الهامة.

باب القول في إثبات الصفات.

باب القول في القرآن.

باب الكلام في القدر.

باب الكلام في الرؤية.

باب القول في الوعيد.

باب القول في النبوات.

باب القول في الإمامة.

وكل باب من هذه الأبواب يضم عددًا من الفصول، وكل فصل يعرض لقضايا أصولية ذات عمق بعيد. مما يشير إلى اقتدار المصنف، وقدرته على التجاوب مع مخالفيه بأسلوب حواري رائع: قالوا.. وقلنا.

ويوم أن كانت الأمة الإسلامية تدرك هذه القيم. كان لها شأنها واعتبارها. إلا أن الأمة عاشت ألوانا من الصراع حال دون وحدتها بصورة فاعلة وبانية. مما كان سببا في أن تعدو عليها أمم تتربص بها، تريد الهيمنة عليها، ومنعها من أن تظل قوة تعلي كلمة الحق في دنيا الناس.

وتمثلت بعض ألوان الصراع في التعصب المذهبي الأعمى الذي فرق المسلمين إلى طوائف على الرغم من وحدة الأصول بين المذاهب الكلامية والفقهية، وأن الاختلاف بينها اختلاف في مسائل فرعية، وقضايا جزئية. وهو اختلاف لا ينبغي أن

تتمخض عنه خصومات وصراعات؛ لأنه في جوهره مظهر من مظاهر الحرية الفكرية في الإسلام، وآية من آيات صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان.

وقد يكون واضحًا أن الأمة الإسلامية - وإن اختلفت فيها المدارس الفكرية - تملك أسسًا مشتركة تستطيع بها أن تجمع شتاتها، وتوحد كلمتها فهي أمة واحدة، ذات دين واحد، وكتاب واحد، ورسول واحد.

هذه الأصول الثابتة التي تشترك فيها الأمة، فإذا أدركتها جيدًا، والتزمت بمقتضياتها؛ فإن ذلك يجعل منها أمة واحدة. تلتقي على وحدة الغاية، ووحدة المنهج، ووحدة القيادة، ووحدة العقيدة.

و لا باس من تناول هذه الأسس بإيجاز لتتضح المعالم المضيئة في الطريق؛

١- **وحدة الغاية**. حيث إن المسلمين جميعا يدركون غاية وجودهم في هذه الحياة، وهي الطاعة الكاملة لله عز وجل. قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ وإدراك هذه الغاية أساس أصيل في وحدة المسلمين.

٢- **وحدة المنهج**. وهذا المنهج الذي يجب اتباعه هو ما أشارت إليه الآيات الكريمة: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ وليس لهذا المنهج إلا مصدر واحد وهو الله سبحانه وتعالى؛ فهو الذي وضعه للمسلمين. فإذا اتضحت هذه الحقيقة في أذهان المسلمين، وأشرقت في قلوبهم المؤمنة، تمثلوها في واقعهم وسلوكهم.

٣- **وحدة القيادة**. لقد شاء الله أن يكون الإسلام آخر الرسالات السماوية في الأرض، وأن يكون محمد ﷺ آخر الرسل. فبه أكمل الله الدين، وبه ختم المرسلين. وهذه الحقيقة يجب أن تتضح في أذهان المسلمين. إذ بقدر وضوحها والتزامهم بها؛ يتيسر للأمة الاجتماع..

٤- **وحدة العقيدة**. فالعقيدة هي الأساس الذي يرتفع عليه بناء الدين. فإذا قوى الأساس سهل على الأمة تصحيح أوضاعها، وأمكن لها الاجتماع واللقاء. وحين تكون العقيدة واضحة في الأذهان مشرقة في القلوب تزول الحواجز التي قامت بين الأمة.

فالحق كل الحق. أنه لا ضرر على المسلمين في أن يختلفوا. فإن الاختلاف سنة من

سنن الاجتماع. ولكن الضرر في أن يفضي بهم الخلاف إلى القطيعة والخروج على مقتضى الأخوة التي أثبتها الله في كتابه العزيز، لا على أنها شيء يؤمر به المؤمنون، ولكن على أنها حقيقة واقعة رضي الناس أم أبوا، ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾.

فالخلاف فيما يتعلق بالعقائد، لم يتجاوز الحد النظري، ولا الاتجاه الفكري. فإن العلماء الذين تصدوا لهذا لم يجر بينهم خلاف أدى إلى امتشاق الحسام، وطبيعة حياتهم العلمية لا تسمح لهم بأن ينقلوا الخلاف من ميدان القول إلى ميدان العمل. ولم يكن الاختلاف النظري ليصل في حدته إلى أن يجعلوه عمليا. ولم تظهر الحدة إلا في أن يحكم كل واحد على الآخرين بالخطأ والابتداع..

ومهما يكن مقدار الخلاف النظري في العلوم الاعتقادية؛ فإنه لم يمس لب الإسلام، ولم يكن الاختلاف فيما علم من الدين بطريق قطعي، لاشك فيه، أو في أصل من أصوله التى لا مجال لإنكارها، والتي تعد من أركان الإسلام التي يقوم عليها بناؤه..

فالخلاف حول أوائل المقالات أو المعارف الكلامية. يجرى حول معارف إسلامية، تبلور كثيرًا من الحقائق، وتصقل العقول والأفهام، وتحدث باحتكاكها، وميضًا يكشف سبل البحث، وطرائق الاستدلال. تلك هي مذاهب الإسلام الكلامية. وهي في باطنها تشير إلى الوحدة لا إلى الفرقة، وتنبيء عن الاجتماع، لا عن التشتت.

فلم يكن الاختلاف في وحدانية الله تعالى، وشهادة أن محمدًا رسول الله ﷺ، ولا في أن القرآن نزل من عند الله العلي القدير، وأنه معجزة النبي الكبرى، ولا في أنه يروى بطريق متواتر. نقلته الأجيال الإسلامية كلها جيلاً بعد جيل، ولا في أصول الفرائض كالصلوات الخمس والزكاة والحج والصوم، ولا في طريق أداء هذه التكليفات..

وبعبارة عامة؛ لم يكن الخلاف في ركن من أركان الإسلام، ولا في أمر علم من الدين بالضرورة، كتحريم الخمر، والخنزير، وأكل الميتة، والقواعد العامة للميراث.. وإنما الاختلاف في أمور لا تمس الأركان، ولا الأصول العامة.

إن هذه الخلافات في جوهرها تنبىء عن معنى الوفاق؛ فهي ترتبط بأصل واحد وهو الكتاب والسنة. ومدارس الفكر المختلفة داخل الإسلام، شيء طبعي، مرغوب فيه، ليس منه بد، مادام الإسلام دينا حيا لأحياء، لكي يزدادوا حياة.

والإسلام نفسه شحنة هائلة من النشاط العقلي، تأبى أن يتحول المسلمون إلى مجرد نسخ متطابقة، تتكرر باستمرار، وبلا اختلاف، من عقل واحد، أيا كان هذا العقل، حتى لا يهلك المسلمون من الإجداب، والرتابة، والركود، والشعور بالقدم..

وليس يرضي الإسلام أن تلد الأمهات المسلمات إمعات مكررة معتمة، وإنما يرضيه ويعليه إنجاب العقول اليقظة النشطة..

وبكل تأكيد ستظل المذاهب الكلامية، ومدارس الفكر في الإسلام، توجد ما بقى للمسلمين حاجة إلى التعبير عن تراثهم العقلي، والروحي، وإلى استدامة الصلة بين أصول دينهم، وبين واقع الحياة. وليس من مصلحة الإسلام والمسلمين كبت النشاط العقلي والروحي داخل الإسلام؛ لأن من أجلّ ما يقدمه المسلم لدينه: أن يفكر فيه، ويشعر به.

والإسلام يضعف ويصبح تراثا جامدا محنطا إذا لم يفكر فيه ويشعر به إلا الحمقى والجهلاء..

إذن لابد أن نعي دور العقل الإسلامي، ومن أوضح سمات القرآن الكريم التى لفتت نظر الباحثين، هي الإشادة بالعقل، وتوجيه النظر إلى استخدامه، فيما يفيد، وينفع. فدعا القرآن بطريق مباشر وغير مباشر، إلى تقدير العقل والرجوع إليه، فيما اختص به من تفكير.

ويحرص القرآن على تأكيد هذا المعنى، حتى انه ليكرر هذا في الدعوة بشكل يلفت النظر، ويثير الاهتمام من التفكر، والنظر، والتدبر، والحكمة، والتذكر، والعلم، والفقه، والرشد، والبصر.. إلى غير ذلك من الألفاظ التي تدور حول الوظائف العقلية على اختلاف معانيها، وخصائصها، وظلالها. مما يعتبر إيحاءات قوية، بدور العقل وأهميته..

والقرآن الكريم لا يذكر العقل إلا في مقام التعظيم، والتنبيه إلى وجوب العمل

به، ولا تأتي الإشارة إليه عارضة، ولا مقتضبة في سياق الآية. بل هي تأتي في كل موضع من مواضعها، مؤكدة جازمة باللفظ والدلالة.

ولا يأتي تكرار الإشارة إلى العقل بمعنى واحد من معانيه. بل هى تشمل وظائف الإنسان العقلية على اختلاف أعمالها وخصائصها، وتتعمد التفرقة بين هذه الوظائف والخصائص في مواطن الخطاب ومناسباته.

فلا ينحصر خطاب العقل منها في العقل الوازع، ولا في العقل المدرك، ولا في العقل الذي يناط به التأمل الصادق والحكم الصحيح. بل يضم الخطاب في الآيات القرآنية كل ما يتسع له الذهن الإنساني من خاصة أو وظيفة..

ومن خصائص العقل أنه ملكة الإدراك التي يناط بها الفهم والتصور.

ومن خصائص العقل أيضا أنه يتأمل فيما يدركه ويقلبه على وجوهه، ويستخرج منه بواطنه وأسراره، ويبنى عليها نتائجه وأحكامه. وهذه الخصائص في جملتها تجمعها ملكة (الحكيم).

ومن أعلى خصائص العقل الإنساني (الرشد) وهو مقابل لتمام التكوين في العقل الرشيد..

وفريضة التفكير في القرآن الكريم تشمل العقل الإنساني بكل ما احتواه من هذه الوظائف بجميع خصائصها ومدلولاتها؛ لأن الكتاب الذي ميز الإنسان بخاصة التكليف هو الكتاب الذي امتلأ بخطاب العقل بكل ملكة من ملكاته، وكل وظيفة عرفها له العقلاء والمتعقلون.

والعقل الذي يخاطبه الإسلام هو العقل الذي يدرك الحقائق، ويوازن بين الأضداد، ويتبصر ويتدبر. فالإسلام هو الدين الذي أعلى من شأن العقل وعده أداة صالحة لتعرف الحقائق، وفى رأسها الإيمان بالله وقدرته، ووحدانيته، وهو الدين الذي طلب من الإنسان، أن ينطلق إلى الإيمان من الدليل والبرهان.

ولذلك دعا إلى إعمال العقل والتفكير به، وذم الذين يهملون عقولهم، ويعطلون نعمة الله فيهم، ويلوذون بتبعية أو تقليد، من غير تفكير، ولا نظر. وإنك لتجد ذلك واضحا في الأمور التالية:

أولا: لقد طلب القرآن الكريم من الإنسان أن يفكر فيما يدعى إليه، إما منفردا بنفسه، وإما مجتمعا مع أناس آخرين. قال الله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍ ۖ أَن تَقُومُوا۟ لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَٰدَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا۟ ۚ مَا بِصَاحِبِكُم مِّن جِنَّةٍ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَّكُم بَيْنَ يَدَىْ عَذَابٍ شَدِيدٍ﴾.

ثانيا: لقد امتدح القرآن الكريم المفكرين، ووصفهم بأنهم هم أرباب العقول. قال تعالى: ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٩٠﴾ ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾

ثالثا: لقد عد القرآن الكريم الذين لا يفكرون فيما يلقى إليهم ولا يعملون فيه عقولهم، عدهم كالبهائم، قال تعالى: ﴿وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً ۚ صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾. وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ ۖ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ﴾.

رابعا: لقد ذم القرآن الكريم التقليد الأعمى. وهو أن تتبع غيرك من غير وعى، ولا تفكير؛ فقال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا۟ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ ۗ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾.

خامسا: لقد نهى القرآن الكريم الإنسان أن يتبع شيئا ويؤمن به، من غير أن يكون له على صحته دليل ساطع، وبرهان مقنع، يصل إلى درجة العلم واليقين. قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾.

ولما كان العقل له في الإسلام هذه العناية الفائقة من التقدير. فقد اتخذ له الإسلام منهجا فريدا في تحريره، ليظل العقل عاقلا، والفكر راشدا. وهذا المنهج يقوم على دعامتين أساسيتين، من شأنهما حراسة العقل. وترشيد الفكر.

– وأول دعائم المنهج الإسلامي في تحرير العقل، هو تحرير الإنسان من أغلال الحجر العقلي، وسيطرة التبعية العمياء، حتى يقوم العقل على حرية الفكر، واستقلال الإرادة؛ ليكمل بذلك العقل، ويستقيم التفكير..

- الدعامة الثانية في المنهج الإسلامي. هي تحرير الإنسان من أصفاد الجهل وظلمه؛ لأن الجهل يقتل مواهب الفكر، والنظر، ويطفىء نور القلوب، ويعمى البصائر، ويميت عناصر الحياة والقوة في الأفراد، والجماعات، والأمم، ويفسد على الناس مناهج الاستقامة.

فالمنهج العقلي كتيار فكرى، ومنهج عقلي. كان لابد من ظهوره، وذلك لمجابهة التحديات الفكرية التي لاقاها الإسلام عندما امتد سلطانه. وعندما اشتد الصراع الفكري بينه وبين أصحاب الأديان الأخرى، من يهود، ونصارى، ومانويين، وزرادشتيين، وصابئة، ودهر يين.

لقد فتح الإسلام كقوة سياسية أرض الديانات القديمة، وأثبت كيانه فيها، إلا أن الإسلام كتصور روحي خاص استمر يناضل فكريًا أهل الأديان، والعقائد المختلفة، لمدة طويلة. اشتبك خلالها المخلصون -أصحاب العقليات - في حرب ضروس مع أصحاب الأهواء والبدع من الزنادقة والدهرية، والمشبهة، والحلولية. مثلوا فيها معارضة فكرية قوية، صانوا فيها البناء الروحي والفكري للإسلام من خطر تلك الآراء التي أرادت أن تشوه صفاء العقيدة الإسلامية. والأمة الإسلامية في (عقلانيتها) التي انطلقت من دعوة القرآن، لم ترفض الوحي، ولم تتنكر للنص المأثور، وأيضا فهي لم تقف لتتعبد بالنص المأثور دون وعي، وإنما وازنت بين العقل والنقل، ووقفت بين الحكمة والشريعة، وحكمت العقل، ولجأت إلى التأويل عندما لاح التعارض بين ظواهر النصوص، وبين براهين العقل.

فليس من مصلحة المسلم ترك الضحالة، والمحاكاة، والرتابة، والآلية. تطمر أعماقه، وتأكل إرادته..

ولا بد أن ندرك أن الخلاف، والاختلاف ضروري؛ لأن ورود المتشابه في القرآن الكريم كما في قوله تعالى ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ مِنْهُ ءَايَـٰتٌ مُّحْكَمَـٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَـٰبِهَـٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَـٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَـٰبِ﴾ كان سببًا في اختلاف العلماء، في مواضع المتشابهات من القرآن الكريم. وحاول كثيرون من ذوى الأفهام تأويله، والوصول إلى إدراك حقيقة معناه، فاختلفوا

في التأويل اختلافًا بينا.

لأنهم لم يقنعوا بالإيمان بالمتشابهات جملة من غير تفصيل؛ فجمعوا الآيات التي قد يظهر بينها خلاف، وسلطوا عليها عقولهم. فأداهم النظر في كل مسألة إلى رأى. فإذا وصلوا إليه، عمدوا إلى الآيات التي يظهر لهم أنها تخالف الأولى؛ فأولوها. فكان التأويل طريق من طرق النظر العقلي وطبعي أن هذا المنحى في التأويل، وإعطاء العقل حريته في البحث والنظر يستلزم تعدد المذاهب.

ويقول ابن خلدون: «**إنه توجد في القرآن آيات متشابهة، يلتبس معناها على القارىء، ولذلك نشأ خلاف في تفاصيل العقائد، أكثر مثارها من الآيات المتشابهة. فدعا ذلك إلى الخصام، والتناظر، والاستدلال بالعقل. فالعلماء لم يختلفوا على تنزيل القرآن. و إنما اختلفوا على تأويله؛ أي أنهم - كما يقول الزمخشري - متفقون على نصه، ولكنهم مختلفون في تفسيره.**

فالقرآن فيه محكم ومتشابه. ولو كان القرآن كله محكما لتعلق الناس به لسهولة مأخذه، ولأعرضوا عما يحتاجونه فيه إلى الفحص والتأمل من النظر والاستدلال، ولارتكنوا إلى طريقة التقليد. إن وجود متشابه الآيات أدعى إلى أن يشحذوا الفكر للاستنباط، ويكدوا في معرفة الحق خواطرهم، وإتعابهم القرائح في استخراج معانيه. وما في رد الآيات المتشابهة إلى المحكم من الفوائد الجليلة، ونيل الدرجات عند الله».

ويعلق الدكتور أحمد محمود صبحي على ما ذكره الزمخشري فيقول: وهكذا ألمح الزمخشري إلى عامل من أهم عوامل ازدهار الحضارة الإسلامية عقب قيام الإسلام إذ ألزم القرآن المسلمين بما غمض من معاني آياته وبمحكمه و متشابه: البحث، والنظر، والتفكير، والاستنباط، ولو كان سهل المأخذ، يسير الفهم؛ لكانت السطحية التي تغرى بالتقليد والجمود، فالاختلاف قرين حرية الرأي والتفكير.

والتأويل- كمنهج عقلي يقصد منه إبعاد التصورات التي لا تليق بالألوهية وكوسيلة للتقريب، والتوفيق بين العقائد الدينية التي تثبت بالوحي وبمقتضيات العقل - ظاهرة دينية.

والتأويل كمنهج عقلي يرتبط تاريخيًا بالمعتزلة الذين أيقنوا من أن إبعاد التصورات

والصفات والأحوال التي لا تتفق وطبيعة الألوهية لا يكون إلا عن طريق تأويلها مجازيا . .

فقد وجدوا في القرآن الكريم، والحديث النبوي نصوصا إذا أخذت حرفيا، أدت إلى التشبيه والتجسيم وما يكون من ذلك من الصفات والعواطف والإحساسات البشرية. وإذا ثبت عندهم بالدليل العقلي أن الله تعالى منزه عن الجسمية والجهة. قالوا لابد من صرف هذه الصفات عن معانيها الظاهرة الحرفية إلى معان أخرى مجازية لئلا يكون ذلك سببا في الطعن في هذه النصوص.

واستعانوا في هذه السبل الوعرة والشاقة، بالقرآن نفسه في آيات أخر، وبلغة القرآن يجدون فيها ما يساعدهم في تقرير المعاني التي يرونها.

والباحث في كتب التفاسير والفرق: يجد أن المعتزلة لم يأتوا بما أتوا به من صرف آيات الصفات عن معانيها الظاهرية الحرفية إلى معان أخر مجازية من فراغ. وإنما مهد لهم رجال من السلف - عاشوا في القرن الأول الهجري - أمثال (مجاهد المكي)، وعطية الكوفي أو العوفي، وغيرهما من رجال السلف. فقد قاموا بمحاولات فكرية لتفسير المتشابهات تفسيرًا مجازيا له مبرراته في اشتقاقات اللغة العربية وأصولها.

يروى عن مجاهد المكى المحدث والمفسر المشهور: أنه كان من أوائل من قرأ الآية الكريمة: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ من غير توقف، فاتحا بذلك باب التأويل لمن جاء بعده.

أما المعتزلة فقد جاهدوا من أجل جعل التأويل المجازى منهجا عاما منسقا لأنهم أدركوا - كما أدرك غيرهم من علماء الكلام في الأديان الأخرى - أنه لا سبيل للقضاء على التشبيه كفكرة، إلا إذا صرفت الصفات الخبرية الواردة في المتشابهات، عن ظواهرها إلى معان أخرى مجازية مستساغة، من غير إخلال بقواعد اللغة العربية وخصائصها . .

ويذكر العلماء: أنه رغم ما في التأويل الاعتزالي أحيانا من تعسف وإفراط، ومحاولات لجعل النص القرآني دليلا على صحة آرائهم الدينية، والمذهبية، التي آمنوا بها. إلا أن العمل الذي بدؤوه كان السلاح الوحيد للقضاء على التشبيه والمشبهة.

وقد أخذ به -مع تعديلات وإضافات- عامة المسلمين من شيعة وأهل سنة، ماتريدية وأشاعرة. . وفي ذلك يقول الإمام الرازي: جميع فرق الإسلام يقرون بأنه لابد من التأويل في بعض ظواهر القرآن والأخبار.

والباحث في أعماق التراث الإسلامي الأول، يجد أن مشكلة التشبيه ظهرت في الفكر، في نهاية القرن الأول الهجري. وسبب ظهور المشكلة يعود إلى سبب داخلي، ومن ذات الإسلام نفسه. لوجود مجموعات من الآيات والأحاديث تضيف إليه تعالى، صفات خبرية، تشير إذا فسرت حرفيا إلى التشبيه والتجسيم، وما يكون من ذلك من الصفات والعواطف والإحساسات البشرية. والآيات والأحاديث التي ورد فيها ذكر الصفات الخبرية مثل: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾. .

﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾ ﴿وَٱلْتَفَّتِ ٱلسَّاقُ بِٱلسَّاقِ ﴿٢٩﴾ إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ ٱلْمَسَاقُ﴾. .

﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ و﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾.

﴿تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا﴾ ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِىٓ﴾و ﴿وَٱصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾.

﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ و ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ و ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ﴾.

﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ و ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾. .

وقال الرسول ﷺ: **«إذا كان الثلث الأخير من الليل نزل ربنا إلى السماء الدنيا فيقول: هل من داع فأستجيب له، هل من تائب فأتوب عليه، هل من مستغفر فأغفر له»**.

ويذكر العلماء أنه: بعد ظهور الإمامين أبي الحسن الأشعري (ت ٣٢٤ هـ) وأبي منصور الماتريدي السمرقندي (ت٣٣١ هـ) أخذ المتكلمة من أشاعرة وماتريدية، بالتأويلات المجازية، متبعين في ذلك الأسلوب الذي بدأه المعتزلة من قبل. .

لقد كان هناك المشبهة والمجسمة الذين يثبتون كل ما جاء في القرآن الكريم من فوقية، وتحتية، واستواء على العرش، ووجه، ويد، ومحبة، وبغض. وما جاء في

السنة من ذلك أيضًا من غير تأويل وبالظاهر الحرفي. ممن تمسكوا بإثبات الظاهر. فصاروا يتهمون من قبل الأشاعرة بالتشبيه والتجسيم. ومن هؤلاء أبو الحسن الزاغوني، والقاضي محمد بن الحسين أبو يعلى، وأبو عامر القرشي الذي اشتهر عنه وهو يفسر قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾ أراد أن يدفع - بحمية بالغة - التفسير المجازي فضرب على ساقه وقال: (ساق حقيقة شبيهة تماما بهذه وأشار إلى ساقه).

وسبب انتشار دعوة كهذه قصور كثير من الناس عن تفسير متشابهات القرآن وتمييز وجوه أمثالها ومجازاتها الرائعة عند العرب. لذا تصدى لهؤلاء وأمثالهم في القرن السادس الهجري الإمام الفقيه الحنبلي الخطيب ابن الجوزي، فصنف في الرد عليهم رسالته الموسومة (دفع شبهة التشبيه) ويقول فيها: رأيت من أصحابنا من تكلم في الأصول بما لايصلح.. فصنفوا كتابا شانوا به المذهب، رأيتهم قد نزلوا إلى مرتبة العوام؛ فحملوا الصفات على مقتضى الحس، فسمعوا أن الله خلق آدم على صورته فأثبتوا له صورة ووجهين زائدين على الذات، وفما، ولهوات، وأضراسًا، وأضواء لوجهه، ويدين، وإصبعين، وكفا، وخنصرا، وإبهاما، وصدرا، وفخذا وساقين، ورجلين. وقالوا: ما سمعنا بذكر الرأس.

قد أخذوا بالظاهر في الأسماء والصفات فسموها بالصفات تسمية مبتدعة. ولا دليل لهم في ذلك من النقل، ولا من العقل ولم يلتفتوا إلى النصوص الصارفة عن الظواهر إلى المعاني الواجبة لله تعالى، ولا إلى إلغاء ما توجبه الظواهر من صفات الحدوث. ولم يقتنعوا أن يقولوا صفة فعل، حتى قالوا صفة ذات. ثم لما أثبتوا أنها صفات؛ قالوا لا نحملها على توجيه اللغة، مثل يد على نعمة وقدرة، ولا مجيء وإتيان على معاني بر ولطف، ولا ساق على شدة. بل قالوا: نحملها على ظواهرها المتعارفة، والظاهر هو المعهود من نعوت الآدميين.

والشيء إنما يحمل على حقيقته إن أمكن فإن صرف صارف حمل على المجاز. ثم يتحرجون من التشبيه، ويأنفون من إضاعته إليهم ويقولون: نحن أهل السنة، وكلامهم صريح في التشبيه. وقد تبعهم خلق من العوام. وقد نصحت التابع والمتبوع، وقلت يا أصحابنا: أنتم أصحاب وأتباع وإمامكم الأكبر أحمد بن

حنبل رحمه الله وهو تحت السياط، كيف أقول ما لم يقال. فإياكم أن تبتدعوا من مذهبه ما ليس منه.

ثم قلتم: الأحاديث تحمل على ظاهرها فظاهر القدم الجارحة. ومن قال استوى بذاته المقدسة فقد أجراه مجرى الحسيات. وينبغي ألا يهمل ما يثبت به الأصل وهو العقل فإنا به عرفنا الله تعالى، وحكمنا له بالقدم فلو أنكم قلتم: نقرأ الأحاديث ونسكت، ما أنكر أحد عليكم. إنما حملكم إياه على الظاهر قبيح. فلا تدخلوا في مذهب هذا الرجل السلفي ما ليس فيه.

ويرى الباحثون: أنه إذا كان المعتزلة والأشاعرة والخطيب بن الجوزي الحنبلي يؤولون. فإن الشيعة الإمامية يفسرون الأسماء والصفات بالقرآن. يقول الشيخ المفيد في قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ : وأما لفظة ﴿ٱسْتَوَىٰ﴾ وهى التى جعلت الآية من المتشابهات عند القوم فمعناها: التمكن التام. والاستيلاء الكامل. بدليل ما يظهر من آية ﴿فَإِذَا ٱسْتَوَيْتَ أَنتَ وَمَن مَّعَكَ عَلَى ٱلْفُلْكِ﴾ أي تمكنت. وآية ﴿فَٱسْتَغْلَظَ فَٱسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ﴾ أي تمكن واستقام وآية ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَٱسْتَوَىٰٓ ءَاتَيْنَٰهُ حُكْمًا﴾ فالاستواء فيهن بمعنى التمكن التام دون الجلوس كما زعمت المشبهة. وكثير في محاورات العرب استعمال (استوى) بمعنى التمكن التام: والاقتدار الكامل كقول بعيث الشاعر:

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق

يريد تمكنه التام. غير أننا نتوخى على الدوام تفسير القرآن بالقرآن، والاهتداء منه إليه. وقد دلنا على معنى الاستواء.. أن الله سبحانه قد ظهر من خلقه للسموات والأرض تمكنه التام، واقتداره الكامل على عالم الأرواح. أى دائرة ملكه الخاص به، والمهيمنة على عالم الأجسام. ويؤيد ذلك قوله تعالى بهذه الآية ﴿لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ ٱلثَّرَىٰ﴾ مشيرًا إلى أنه استوى قبل كل شيء، على عالم الملكوت، والأرواح. ثم تمكن بذلك من تملك عالم الناسوت والأجرام.

إن انطلاقة علماء المذاهب الإسلامية، كانت من القرآن الكريم، والقرآن كان رائدهم فيما ذهبوا إليه. وكما قال الأنباري: (إن القرآن يدل على الاختلاف. فالقول بالقدر صحيح وله أصل في الكتاب. والقول بالإجبار صحيح، وله أصل في الكتاب، فمن قال بهذا مصيب. ومن قال بهذا مصيب).

وقد ساعد المجاز علماء المذاهب الكلامية على قول كثير من الآراء، ويحدد ابن قتيبة جوانب المجاز فيما يلي: (الاستعارة، والتمثيل، والقلب، والتقديم، والتأخير، والحذف، والتكرار، والإخفاء، والإظهار، والتعريض، والإفصاح، والإيضاح، ومخاطبة الجميع، والجمع خطاب الواحد، والواحد والجميع خطاب الاثنين، والقصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم، وبلفظ العموم لمعنى الخصوص، مع أشياء أخرى كثير).

وإذا كان الاختلاف يخترق جميع الأمم والملل المعروفة؛ فإن للاختلاف الذي وقع (بين المذاهب الكلامية) بنيته الأصلية المستمدة من خصوصية النص القرآني، والحديث النبوي..

ونعني بالخصوصية هذا ما منح النص القرآني إعجازه، وما امتاز به على سائر النصوص، فالخطاب القرآني كلام تتسع معانيه، وتتعدد وجوه الدلالة فيه..

إنه كلام لا يمكن استقصاء معانيه أو حصر دلالاته. يقول الزركشي: (معاني القرآن لا تستقصى، ولا نهاية لفهم كلام الله)، ولا يمكن لأحد أن يقبض عليه، أو يفوز بحقيقته. من هذا تباين التفاسير والتأويلات، واختلاف الطرق، والمذاهب، وتعدد الفرق، والمقالات.

إذًا نحن إنما نحتاج أول ما نحتاج إلى الإعلان عن (حق الاختلاف) الذي هو حق من حقوق الإنسان، إن لم يكن أبرزها، حتى يكون اختلاف الآخر عن الأنا أمرا لا جدال فيه، أي حتى يتم قبول كل فريق بالفريق الآخر. وكما هو في معتقده ومذهبه.

وما دمنا لم نصل إلى الوحدة بعدم اعترافنا بحق الغير. فالأولى أن نعترف بذلك. فإن وحدة تحاول أن تستتبع الآخر، أو تلحقه، أو تقهره، وتستبد به، لن تعمر طويلا. إذ سرعان ما يتصدع البناء. كذلك فإن الخطاب الذي لا يزيد عن تكرار أجوف لهوية فاقدة لمقوماتها، لن يصنع وحدة أبدًا.

هكذا ينبغي للجميع أن يكتبوا ببيان الاختلاف، معترفين ببعضهم مقرين بأن الواحد هو شطر الآخر، وبأن العقائد والمذاهب وجوه لحقيقة واحدة.. والاعتراف

بحق الغير، وبأن له حقيقته. وقسطه من الوجود يتطلب ذهنا مفتوحا، وعقلا نيرا.

ولا يخفى أننا إذا نجحنا معتزلة وأشعرية، وإمامية، وحنابلة، في الإقرار بالاختلاف، وأنه ضرورة من ضرورات الحياة. استطعنا أن نبدأ في الطريق.

وحسب الأمة أن تستثمر اللقاء على أصول الإسلام التي لا يكون المسلم مسلما إلا بها. ثم تعي بعد ذلك دور العقل الإسلامي وانطلاقه.

وتدرك في وضوح أن الخلاف والاختلاف ضرورة حياتية وحضارية. والأمة الإسلامية كانت وما زالت تملك رصيدا ضخما من الأصول والقواعد يمكن الأمة من تنمية فلسفتها الخاصة بها، والتي تجمع شملها، وتوحد صفوفها. وقد أتم الله على الأمة وحدة الأصل الإنساني ووحدة العقيدة، ووحدة المصدر، ووحدة الشعور، ووحدة الصف، ووحدة العبادات..

ومما ينبغي أن نذكره: أن كتاب «الإيضاح في أصول الدين» لابن الزاغوني بدأ اهتمامنا به منذ وقت طويل. فقد قرأنا عنه في كتب التراجم كما أن ابن الجوزي قد نقد بعض الأمور فيه في كتابه «دفع شبهة التشبيه» وكذلك شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - في كثير من مواضع كتبه ومصنفاته.

وقد سعينا في الحصول على نسخ الكتاب المخطوطة - لم يطبع الكتاب من قبل - فحصلنا على نسخة مصورة من مكتبة الأسد بدمشق المكتبة الظاهرية. والنسخة الموجودة بالمكتبة الظاهرية تحمل رقم ٧٨٠٦ وبخط محمد بن علي بن محمد الطبري وتاريخ النسخ ٦٩٣هـ.

ولما استوفينا نسخ مخطوطة مكتبة الظاهرية، وأوشكنا على الانتهاء من التحقيق وإعداد الكتاب للطبع. تفضل بزيارتى فضيلة الدكتور هشام الصيني الأستاذ في كلية الدعوة جامعة القرى. وذكر لي أنه توجد مخطوطة أخرى لكتاب «الإيضاح في أصول الدين» لابن الزاغوني في مكتبات وخزائن تركيا.

وسعينا عن طريق الزميل الدكتور هشام الصيني في الحصول على نسخة مصورة من هذه المخطوطة. وهي بخط الحسن بن أحمد البلخي التبريزي وتاريخ النسخ ٦٩٦هـ.

وحصولنا على نسخة أخرى من المخطوط جعلنا نعيد النظر في جمل وكلمات كثيرة، لم تكن واضحة. كما مكنا ذلك من المقابلة بين النسختين.

وبما أن مخطوطة الظاهرية تاريخ نسخها كان سنة٦٩٣ هـ فقد عدت أصلاً للمخطوطة التركية. لأن المخطوطة التركية نسخت سنة ٦٩٦هـ.

ونستطيع أن نذكر الفروق الأساسية بين المخطوطتين فيما يلي:

أولاً: مخطوطة الظاهرية - مكتبة الأسد - بدمشق تقع في مائة وتسع وتسعين صفحة وكل صفحة تضم لوحتين. وعدد الأسطر في اللوحة تسعة عشر سطرا. ومما يلاحظ أن البيانات في المعاهد العلمية كتبت خطًا أن عدد الأوراق ١٩٤ ورقة والصواب ما أثبتناه وهو ١٩٩ ورقة وهي بخط نسخ جيد. وبخط محمد بن على بن محمد الطبري.

أما مخطوطة مكتبة أحمد الثالث بتركيا. فهي بخط الحسن بن أحمد البلخي التبريزي. وهى كل ورقة تضم لوحتين. واللوحة تقع في سبعة عشر سطرا مقاسها ١٧ط٢٢ سم ورقم المخطوط ٦ عقائد. ومما يلاحظ أن البيانات على المخطوطة تشير إلى أن عدد الأوراق ٢٢٣.

ثانيًا: مخطوط الظاهرية مقسم إلى أجزاء. وصلت إلى عشرين جزءًا عند الورقة ١٩٠ . لوحة ب أما مخطوط مكتبة أحمد الثالث بتركيا فقد خلت من هذا التقسيم.

ثالثًا: مخطوط الظاهرية .عليه قراءات. ففي الورقة رقم ١٥١ . لوحة ب بلغت القراءة على الشيخ شرف الدين مدرس الحنابلة بالمستنصرية. وكذلك في ورقة ١٥٥ لوحة ب.

أما مخطوط مكتبة أحمد الثالث. فعليها تعليقات وتصحيحات وهوامش كثيرة.

رابعًا: في مخطوط مكتبة أحمد الثالث بتركيا استدراكات في الهامش. وهذه الاستدراكات موجودة في أصل الظاهرية. مما يشير إلى أن الناسخ كثيرًا ما يخطيء، فيستدرك، ويشير كذلك على أن مخطوط مكتبة أحمد الثالث روجع على مخطوط الظاهرية.

خامسًا: في مخطوط الظاهرية حينما يذكر «على» يقال: رضي الله عنه وفى مخطوط

أحمد الثالث. يقال: عليه السلام.

سادسًا: في مخطوط الظاهرية عبارات يأتي عكسها في مخطوط مكتبة أحمد الثالث مثل: في (ظ) «ويحقق هذا ويوضحه» في (ت) «ويوضح هذا ويحققه».

وإذا كان في (ظ) فإن. فإن العبارة تأتي في مخطوط (ت) إن. وإذا جاءت العبارة في (ظ): (تكلم الله) يضاف إليها في مخطوط (ت): تعالى.

وفى (ظ): «وما كان في ذاته مرتبا فهو في وجوده مرتب. وهذا الكلام في ذاته مرتب».

وفى (ت): «وما كان في ذاته مترتبا فهو في وجوده مترتب. وهذا الكلام في ذاته مترتب».

وفى نسخة الظاهرية عندما يأتي ذكر الرسول محمد تأتي عبارة: ﷺ. وفى مخطوط مكتبة أحمد الثالث: يأتي عبارة صلعم.

وفى مخطوط الظاهرية عندما يذكر أبو بكر ترد عبارة: رضي الله عنه.

سابعًا: في مخطوط مكتبة أحمد الثالث توجد أخطاء كثيرة في آيات القرآن الكريم كما توجد في مخطوط الظاهرية ومكتبة أحمد أخطاء وتصحيفات لغوية وقد عانينا في نسخ المخطوط من جراء الأخطاء الإملائية. وهى كثيرة جدًا. وقد قمنا بعد النسخ والمراجعة والمقابلة بما يلي:

أولًا: تصحيح التصحيفات وإثبات الصواب. وأدركنا منذ البداية أن تلك التصحيفات قد تكون من النساخ.

ثانيًا: قمنا بإخراج المخطوط بعد النسخ إخراجا فنيا. وجعلنا كل فقرة من بداية السطر.

ثالثًا: جاءت فصول كل باب بدون ذكر عنوان فصنعنا لكل فصل عنوانًا من واقع الكلام وجعلنا العنوان بين قوسين معكوفين. إشارة إلى أن هذا من تصرف المحققين. وجعلنا كل فصل يبدأ في صفحة جديدة.

رابعًا: قمنا بضبط بعض الكلمات. لتكون واضحة الدلالة والفهم.

خامسًا: ترجمنا لكثير من الأعلام والفرق.

سادسًا: عزونا الآيات القرآنية إلى سورها، وبينا أرقام الآيات.

سابعًا: خرّجنا كثيرًا من الأحاديث النبوية التي استشهد بها المصنف في القضايا التي عرضها.

ثامنًا: ترجمنا لبعض الأعلام الذين ورد ذكرهم في الكتاب.

وقد يلحظ الباحث: أننا لم نتدخل في تأييد مذهب، أو نقد المؤلف فيما ذهب إليه لأننا رغبنا أن نقدم هذا السفر الجليل دون تدخل منا؛ لأن احترام أفكار العلماء ضرورة حياتية. حتى لو كانت هذه الأفكار لا نوافق المصنف عليها.

وقد يكون واضحًا: أن احترام العلماء - أيا كان فكرهم ومذهبهم - دليل صحة وعافية. وليس من الكياسة أن نشغل أنفسنا بنقد من هم أعلم منا، وأكثر معرفة ودراية.

وقد يرى كثير من المتنطعين والمتحذلقين. أن نقد هؤلاء العلماء أمر من مقتضيات التصحيح؛ أي تصحيح القضايا التي تناولوها، وقالوا ما قالوا.

ويبدو أن هؤلاء المتنطعين لا يرون مذهبا إلا مذهبهم، ولا يتصورون أن هناك علماء أفذاذًا تركوا للأمة الإسلامية تراثا زاخرا حيًّا كان له تأثيره.

ولذا يرى أهل الإنصاف: أن الأمة الإسلامية تملك رصيدًا ضخما من تراث هؤلاء العلماء الذين وهبهم الله علما فائقا؛ فبحثوا، ودرسوا، وأضافوا، وجددوا.

المحققان

أ.د/ أحمد عبد الرحيم السايح **د/ إحسان عبد الغفار مرزا**

بسم الله الرحمن الرحيم

رب أعن بفضلك [(١)]

الحمد لله الذي عم العباد بإحسانه، وأوضح دينه ببيانه، وحقق هداه ببرهانه، وما زال عايدًا بفضله وامتنانه. وهو الواحد [(٢)] الملك سلطانه.

نحمده على هدايته، وأستعينه برعايته، وأتوكل عليه. ثقة بكفايته.

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له. شهادة مقر عرف، وصدَّق فيما وصف.

وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله. أرسله بالحق بشيرًا، وأيده بالتحقيق نظيرًا، وجعله للأمة سراجًا منيرًا.

صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه الأكرمين، وأزواجه الطاهرات أجمعين، وعلى التابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين. وسلم تسليمًا كثيرًا..

هذا كتاب أوردت فيه جملاً من أصول الدين أحكمتُ قواعدها، وحققت مقاصدها، وهذبت أصولها، وزينت فصولها [(٣)]، واستقريت فيها مسائل. ذكرها بعض المخالفين في كتاب [وما قصدوها] [(٤)] جمعت عددها، وتكلمت [(٥)] على أدلة قصدها، وتوخيت الإصابة في كشف الحجة بحقها [(٦)] لطالبها. وحل الشبهة لمن علق بها-

ونصحت بذلك نفسي وإخواني، وأجريت في ميدان الرياضة عناني، وشغلت

---

(١) ساقط من نسخة [ت].
(٢) في [ت] وهو أحد الملك.
(٣) في نسخة [ت] ورتبت فصولها.
(٤) «وما قصدوها» زيادة من [ت].
(٥) في [ت] وتحكمت.
(٦) في [ت] إضافة في الهامش أي بحقيقتها.

بالفكرة [١] جناني-

وذللت للإفصاح بالحق لساني، وأنا أرجو في ذلك من الله بلوغ غرضي، وأداء مفترضي بصدر تم انشراحه، وعزم صح فلاحه [ظ/ ب/ ١] وقول صدق إيضاحه، وعاجل حصل مرامه، وأجل يتصل بالخير دوامه. والله ولي الإنعام بذلك وأهله بمنه ورأفته.

* * *

(١) في [ت] بالفكر.

فصل: [في تحصيل العلم]

الأصل [الثقة] (١) في تحصيل ما شرعنا فيه. إنما هو العلم. فمتى كان الإنسان عالمًا بصحة [ظ/ب/ ٢] المسائل مما اتفق عليه، أو اختلف فيه. قاده العلم بطريقه إلى الصواب والإصابة.

وأصل الخطأ أن يكون الإنسان جاهلاً بما أسند أمره إليه من عقيدة دينه. فيكون مقلدًا فيه. فترتفع الثقة عنه فيما قلد فيه. وكفى بهذا شرفًا للعلم والعالم..

وقد زعمت طائفة: أن التقليد في أصول [الدين] (٢) جائز. فأمّا شرف العلم. فأمر لا خفاء [فيه] (٣) وقد ورد في ذلك آثارٌ كثيرة. نشير إلى نبذةٍ منها ننبه على ما سواها..

فمن ذلك: أن الله تعالى. لما حاج الملائكة في تفضيل آدم [عليه السلام] (٤) عليهم. ما وصفه بقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ (٥) وساق القصة إلى قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ (٦).

ومن ذلك: أن الله عز وجل افتتح وحيه إلى نبينا محمد ﷺ من كتابه العزيز بقوله تعالى: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ۝ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ۝ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ۝ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ (٧)

ومن أكبر ما امتن الله عز وجل على نبينا ﷺ قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ ۚ وَكَانَ فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾ (٨) [ت/ب/ ٢]. ومن هاهنا قال رسول الله ﷺ: «أتيت جوامع الكلم واختصر (٩) لي العلم

---

(١) [الثقة] زيادة من نسخة [ت].
(٢) الدين. ساقطة من [ت].
(٣) فيه. ساقطة من [ت].
(٤) «عليه السلام» زيادة من [ت].
(٥) سورة البقرة الآية رقم ٣١.
(٦) سورة البقرة: ٣٣.
(٧) سورة العلق: ١-٥.
(٨) سورة النساء: ١١٣.
(٩) في [ت] واختصرت.

اختصارًا» [١].

ومن أحسن ما أدب الله عز وجل نبيه ﷺ أنه أمره بعلم وحدانيته. فقال [٢]: ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد: ١٩] [٣]..

ومن تأديبه في ذلك أيضًا. أمره له أن يسأله المزيد من العلم. فقال تعالى: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [٤]..

وروى عن النبي ﷺ أنه قال: **«إن الله لا يقبض العلم انتزاعًا ينتزعه من صدور الرجال ولكن يقبض العلم بموت العلماء فإذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالاً، فأفتوا بغير علم. فضلوا وأضلوا»** [٥].

والمروي في هذا المعنى كثير، تؤدي الإطالة فيه إلى الإملال وهذا كافٍ..

فأما الدلالة على إبطال القول بالتقليد [٦] - فنقول: - لا شك ولا خفاء -: أن من قلد في أمر. فحقيقة التقليد فيه أنه قبل قول غيره من غير حجة. وهذا يبين أنه ليس

(١) الحديث: أخرجه الإمام مسلم بنحوه في كتاب المساجد ومواضع الصلاة بلفظ: «أعطيت جوامع الكلم»، ولفظ: «بعثت بجوامع الكلم» (٥/ ٥)، وأخرجه الإمام أحمد في مسنده (٢/ ٢٥٠، ٣١٤، ١٤٤٢، ٥٠١)، وذكره ابن أبي شيبة في مصنفه (١١/ ٤٨٠)، كتاب الفضائل، حديث (١١٧٨٤)، وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد (٨/ ٢٦٣) بلفظ أوتيت فواتح الكلم وخواتمه وقال رواه: أبو يعلى وفيه عبد الرحمن بن إسحاق الواسطي وهو ضعيف.

قال العراقي: روى عبد بن حميد بسند منقطع والدارقطني من حديث ابن عباس بإسناد جيد (أعطيت...) وشطره الأول متفق عليه... وقد ذكر النسائي أن إسناده حسن.

(انظر الزبيدي: إتحاف السادة المتقين (٧/ ١١٣)، وانظر كشف الخفا ومزيل الإلباس (١/ ١٤-١٥)، وانظر موسوعة أطراف الحديث، وذكره العلامة ابن كثير في تفسيره (٤/ ٧٢)، وأبو نعيم في «دلائل النبوة» (١/ ١٤)، وسعيد بن منصور في سننه (٢٨٦٢).

(٢) في [ت] بقوله تعالى.

(٣) سورة محمد: ١٩.

(٤) سورة طه: ١١٤.

(٥) الحديث: رواه البخاري، كتاب العلم (١/ ١١٤)، حديث (٩٨)، ورواه الإمام مسلم كتاب العلم، حديث (٤٨٢٤)، ورواه الترمذي، حديث (٢٦٥٢)، ورواه ابن ماجه في سننه المقدمة، باب: اجتناب الرأي والقياس (١/ ٢٠)، حديث (٥٢)، والإمام أحمد في مسنده (٢/ ١٦٢-١٩٠).

(٦) التقليد: عرف ينتقل من جيل إلى جيل، وأوضح ما يكون في السلوك الاجتماعي أو في الحياة الروحية ويطلق على ما يسمى «المأثور» وهو تعليم شفوي أو كتابي يوضح الماضي ويعتد به الحاضر (المعجم الفلسفي ٥٢).

على ثقة من نفسه فيما قلد فيه . .

من جهة: أنه يجوز أن يكون الأمر كذلك، أو على [١] خلافه. ثم ننظر فيمن قلده . . فلا [٢] يخلو أن يكون جاهلاً مثل هذا المقلد أو عالمًا.

فإن كان جاهلاً لم يجز إسناد الأمر إليه لجهالته.

وإن كان عالمًا فالأصل فيه، في حقه كونه عالمًا . . أسند أمره في دينه إلى الإصابة، والتحقيق.

فبان بهذا: أن الاعتماد إنما هو على العلم [لا] [٣] على التقليد.

فإن قيل عدم الثقة [ت/ ب/ ٢] بالأمر إنما يستدل عليه بجواز الانتقال عنه.

وهذا ليس بطريق لإزالة الثقة.

ولهذا نرى جماعة ممن بلغ في العلم مقامًا. يدعى فيه الاجتهاد، ويمضى عليه زمان ينصر مسألة، ثم ينتقل عنها، وتزول ثقته بها.

وقد كان أسند قوله فيها إلى علم يدعيه. فبطل أن يكون هذا متعلقًا صحيحًا . .

قيل لهم: - لا شك ولا مرية -: أن العلم طريق صحيح، موصل بالدليل [ظ/ ب/ ٣] الصحيح إلى معرفة المدلول عليه . .

ومن وصل إلى معرفة العلوم بالبرهان الحق. فهذا بعيد أن ينتقل عنه.

وإنما ينتقل المنتقل عما كان عليه إلى ما سواه لأسباب: منها: أنه لما أعمل نظره فيما سبق من مطلوب اجتهاده عرف موقفًا من مواقف التقصير في طريقه.

فيلزمه [٤] بذلك ترك ما قصر فيه إلى ما سواه مما تتحقق فيه الإصابة بكمالها وشروطها [٥] . .

ومنها: أنه يدركه ملل [قبل] [٦] الاستيفاء أو كلال. والمطلوب ذو مراتب،

---

(١) [أو على] زيادة من [ت]. (٢) في [ت] ولا يخلو.
(٣) [لا] زيادة من [ت] وفي هامش نسخة [ت] أي فيكون حينئذ التعلم منه. لا التقليد من العالم.
(٤) في نسخة [ت] فلزمه. (٥) في [ت] بشرائطها.
(٦) [قبل] زيادة من [ت].

ومقدمات. ينبنى بعضها على بعض. فلم يبنها على التمام والكمال..

ومنها: أن يكون عاجزًا عن معرفة الطريق. وهو يظن بنفسه القوة، والمعرفة. وهذه خيانة في الصنعة، وقف معها على غير حجة. وبهذا هلك عامة من المدعين، خانتهم المعرفة، ووقفوا على دواعى الشبهة.

ومنها: إسناد القول إلى مُعَظَّم. يسكن الناظر إلى تعظيمه. فلا يستوفى ما يحتاج إلى استيفائه، ولا يتبحر فيما [ت/ ١/ ٣] تصدق [(١)] نفسه في كشفه..

ومنها: الإخلاد في المسألة إلى عصبية لقول [فالقول بالعصبية] [(٢)] هوىً يعمى، ويصم، وحجاب يمنع، ويصد. ومتى نجا الإنسان من هذه الموانع. أشرف على الحق، ووصل إلى الإصابة، وأخذ الحق من مظانه، وأنتج المراد من مسالكه، وحفظ بذلك نفسه من الزوال والنقلة..

فأما المقلد [(٣)] فهو مقطوع بجهالته، عادم [(٤)] للفتن، غير محفوظ من المحن. وهذا كلام بيِّنٌ واضح لمن تأمله، بعين [ظ/ ١/ ٤] الإنصاف.

* * *

(١) في [ت] يصدق بالياء.

(٢) [فالقول بالعصبية] من [ت] وفي /[ظ] فالعصبية.

(٣) في [ت] والمقلد.

(٤) في نسخة [ت]: «عادم الثقة فيما يتمسك به. من غير شك ولا مرية. فهو على الحقيقة عرضة الغير، غير محفوظ من المحن».

فصل [أقسام العلم]

العلم [(١)] **ينقسم الى اقسام:**

أحدها: العلوم العقلية. وهي تقع على ضربين:

أحدهما: ما يعلم ببديهة العقل. وهو أول فيه. وذلك مثل: علمنا بأن الاثنين أكثر من الواحد، وأن الواحد لا يكون في مكانين في حالة واحدة.

ومثل: أن الشيء الواحد. لا يجوز أن يكون قديمًا [(٢)] ويكون محدثًا [(٣)]. ولا يجوز أن يكون معدومًا [(٤)] موجودًا [(٥)] في حالة واحدة.

ولا يجوز أن يكون المتحرك متحركًا [(٦)] بحركتين مختلفتين في حالة واحدة.

---

(١) العلم: عبارة عن حصول معنى ما في النفس حصولاً لا يطرق إليه احتمال كذبه على وجه غير الوجه الذي حصل عليه، وهو بوجه عام المعرفة وإدراك الشيء على ما هو عليه.

وبوجه خاص: دراسة ذات موضوع محدد وطريقة ثابتة توصل إلى طائفة من المبادئ والقوانين وينصب على القضايا الكلية والحقائق العامة المستمدة من الوقائع أو الجزئيات، والعلم ضربان نظري وعملي.

انظر الآمدي: المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين (١٢١)، وانظر المعجم الفلسفي (١٢٣-١٢٤).

(٢) القديم: يطلق على ما لا علة لوجوده كالباري تعالى، وعلى ما لا أول لوجوده، وإن كان مفتقرًا إلى علة، كالعالم على أصل الحكيم. الآمدي: المبين (١٢٥، ١٢٦).

(٣) المحدث أو الحادث: يطلق ويراد به ما يفتقر إلى العلة، وإن كان غير مسبوق بالعدم، كالعالم: وقد يطلق على ما لوجوده أول، وهو مسبوق بالعدم. الآمدي: المبين (١٢٦).

(٤) العدم: ضد الوجود، فهو نفي شيء من شأنه أن يوجد، وليس ثمة عدم مطلق إنما يضاف إلى شيء معين. (انظر المعجم الفلسفي ١١٨).

(٥) الوجود: تحقق الشيء في الذهن أو في الخارج، ومنه الوجود المادي أو في التجربة، والوجود العقلي أو المنطقي، ويقابل الماهية على اعتبار أن الماهية هي الطبيعة المعقولة للشيء، وأن الوجود هو التحقق الفعلي له (المعجم الفلسفي ٢١١).

(٦) المتحرك: ما يمكن أن ينتقل من مكان إلى آخر، وربط أرسطو الحركة بالتغير فكل متحرك متغير والسماء الأولى هي المتحرك الأول. (انظر المعجم الفلسفي ١٦٨).

وأمثال ذلك. وهذا من المعلومات الضرورية في العقل.

والضرب الثاني: معلوم بالعقل إلا أنه يحتاج إلى وسائط وهذه الوسائط تنقسم إلى قسمين:

أحدهما (١) :

وسائط ضرورية. فهذا (٢) تلحق بالأول. في أنه من علوم الضرورة (٣) وذلك مثل المعلومات المتضايقة، اللاتى لا بد من [ت/ ب/ ٣] اقترانها. وذلك مثل أن البناء لا بد له من بانٍ، والحركة لابد لها من متحرك، والفعل لابد له من فاعل، وأمثال ذلك..

والقسم الثاني: ما وسائطه استدلالية. فهذا يسمى علم الاستدلال. وذلك مثل قولنا: إن الجواهر (٤) المحدثة. لما كانت عاجزة عن إحداث نفسها عجزت عن إحداث مثلها. فاستدللنا بهذا على افتقارها إلى فاعل من غير جنسها. وهو الصانع الإله القديم. وأمثال ذلك.

* * *

---

(١) [أحدهما] من نسخة [ت]. (٢) في [ت] فهذه.

(٣) من [ت] الضرورية.

(٤) الجوهر: ما قام بنفسه، فهو متقوم بذاته ومتعين بماهيته وهو المقولة الأولى من مقولات أرسطو، وبه تقوم الأعراض والكيفيات ويقابل العرض، وقيل هو الموجود لا في موضوع وينقسم إلى بسيط ومركب (انظر المعجم الفلسفي ٦٤)، وانظر المبين (١٠٩-١١٠).

فصل [العلم المدرك بالحواس]

والقسم الثاني(١) : العلم المدرك بالحواس (٢). والحواس خمس:

إحداهن: السمع. فيدرك بها المسموعات. وهي الأصوات. فيفرق بين حسنها وقبحها، ودقيقها وغليظها، وغير (٣) ذلك..

والثانية: حاسة البصر. فيدرك [ظ/ ب/ ٤] بها المنظورات. [وهى ألوان] (٤) فيفرق بين الأبيض والأسود، إلى غير ذلك من المبصرات.

والحاسة الثالثة: آلة (٥) الشم. فيدرك بها الأراييح الطيبة والكريهة إلى غير ذلك.

والحاسة الرابعة: آلة الذوق. فيدرك بها الطعوم من الحلو والحامض، وغير ذلك.

والحاسة الخامسة: آلة اللمس. فيدرك بها الملموسات من اللين والخشونة، والحركة والسكون، والحرارة والبرودة، إلى غير ذلك.

* * *

---

(١) في [ت] والضرب الثاني.

(٢) الحاسة: قوة طبيعية في الجسم، وبها يدرك الإنسان والحيوان الأشياء الخارجة عنه وما يطرأ على جسمه من تغيرات، والحواس في العرف العام خمس وهي البصر، والشم، والذوق، واللمس، والسمع، وتسمى الحواس الظاهرة، وتقابلها الحواس الباطنة، وهي سبل للمعرفة كالشعور، والوجدان، والحدس (انظر المعجم الفلسفي ٦٥).

(٣) في [ت] إلى غير ذلك.

(٤) وهي ألوان. ساقطة من [ت].

(٥) في [ت] الشم بدون ذكر آلة.

فصل [العلم المخبر الأخبار]

والقسم [١] **الثالث:** العلم المخبر الأخبار. والأخبار على ضربين:

إحداهما: الأخبار المتواترة [٢]. وهي التي نقلها الجماعة الذين لا يصح فيهم [٣] حصول التواطىء على الكذب كمثل: نقل الأمة الصلوات الخمس. ومثل: نقل الأمة القرآن. ومثل: نقل الأمة: أن في الأرض بلدًا يقال له: الهند، وبيتًا [ت/ ٤/أ] يقال له [٤]: بكة [٥]، في بلد يقال له [٦] مكة. وأمثال ذلك.

ومن ذلك أيضًا ما استفاض في عموم الناس من الأنساب. مثل نقلهم: أن النبي ﷺ هو محمد بن عبد الله بن عبد المطلب، وعمه العباس، وابن عمه علي بن أبي طالب، وزوجته عائشة، وبنته فاطمة. إلى أمثال ذلك.

والضرب الثاني: أخبار الآحاد. وهو ما نقله عدد يسير عن عدد يسير. كالحديث يرويه الواحد، والاثنان، والثلاثة، عن مثلهم حتى يصل إلى من روي عنه..

فهذا ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: ما تلقته الأمة بالقبول. فهذا يلحق بالمستفيض، والمتواتر، في إثبات العلم لمُخْبِرِه.

والثاني: ما كان من أخبار الآحاد إلا أنه لم تتلقه [ظ/ ٥/أ] الأمة بالقبول. فهذا لا يحصل العلم لمخبره. بل يقوى الظن [٧] في مسائل الاجتهاد. فتبنى عليه الأحكام [٨] الفروعية. لا غير..

---

(١) في [ت] والضرب الثالث.
(٢) في [ت] أحدهما المتواترة.
(٣) في [ظ] منهم.
(٤) في [ت] يقال لها.
(٥) قال البغوي: سميت مكة بكة؛ لأن الناس يتباكون فيها. أي يزدحمون ببك بعضهم بعضا، ويمر بعضهم بين يدي بعض.
«مختصر تفسير البغوي المسمى معالم التنزيل ج ١ ص ١٣٣ ط مكتبة المعارف الرياض».
(٦) في [ت] لها.
(٧) الظن: معرفة أدنى من اليقين تحتمل الشيء ولا تصل إلى مستوى العلم، وهو عند أفلاطون درجة من درجات المعرفة. (انظر المعجم الفلسفي ١١٤، وانظر الجرجاني: التعريفات).
(٨) في [ت] الحكميات.

فصل: [في النظر]

النظر يقال على وجوه:

أحدهما: الإدراك بحاسة البصر. ومنه قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَتَرَىٰهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ﴾ [(١)]. . وقوله تعالى: ﴿أَرِنِيٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ [(٢)] [(٣)]. .

والثاني: النظر بمعنى الانتظار. ومنه قوله تعالى: ﴿وَٱسْمَعْ وَٱنظُرْنَا﴾ [(٤)]. .

وقوله تعالى: ﴿وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِم بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌۢ بِمَ يَرْجِعُ ٱلْمُرْسَلُونَ﴾ [(٥)].

وقوله تعالى: ﴿ٱنظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ﴾ [(٦)].

والثالث: النظر بمعنى الرحمة. ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِم بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌۢ بِمَ يَرْجِعُ ٱلْمُرْسَلُونَ﴾ [(٧)] أي لا يعطف عليهم برحمة.

والرابع: النظر بمعنى المقابلة، والمحاذاة. ولهذا يقال: داري تنظر [(٨)] دار فلان [ت/ ب/ ٤] ويناظرها [(٩)] أي يقابلها [(١٠)]. ويقال: دورهم تتناظر أي تتقابل.

والخامس: النظر بمعنى الفكر في حقائق الأشياء. لاستخراج الحكم بالاعتبار ليصل بذلك إلى العلم بالمعلومات. وهذا النظر هو الذي يقصده أرباب النظر في أقسام العلم. ومنه قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱنظُرُوا۟ مَاذَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَمَا تُغْنِى ٱلْءَايَٰتُ وَٱلنُّذُرُ عَن قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ﴾ [(١١)]. وقوله تعالى: ﴿وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [(١٢)].

والآيات الواردة في هذا المعنى كثيرة [(١٣)] في القرآن.

---

(١) سورة الأعراف: ١٩٨ .
(٢) الأعراف: ١٤٣ .
(٣) في [ت] جاء ذكر قوله تعالى: ﴿أَرِنِيٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ قبل قوله تعالى: ﴿وَتَرَىٰهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ﴾.
(٤) النساء: ٤٦ .
(٥) النمل: ٣٥ .
(٦) الحديد: ١٣ .
(٧) آل عمران: ٧٧ .
(٨) في [ظ] منظر وهو خطأ. والصواب ما جاء في نسخة [ت].
(٩) في [ت] وتناظرها.
(١٠) في [ت] يقابلها.
(١١) يونس: ١٠١ .
(١٢) الذاريات: ٢١ .
(١٣) في [ت] كثير.

فصل: [النظر والاستدلال]

النظر [(١)] والاستدلال [(٢)] على معرفة [(٣)] الله تعالى واجب عند عامة العلماء. وذهبت طائفة إلى أن ذلك غير واجب [(٤)]، واختلفوا بعد ذلك.

فزعمت طائفة منهم: أن الفرض إنما هو التقليد.

وقالت طائفة أخرى منهم: الواجب إثبات الخبر.

فأما الرد على المقلدة - فقد أشرنا إليه فيما مضى - وأما [ظ/ ب/ ٥] الاستدلال على وجوب النظر. فنقول: أجمع العقلاء قاطبة من غير خلاف بينهم. أنهم إذا احتاجوا إلى معرفة أمر، واستخراج الصواب منه. أعملوا أفكارهم في معناه، وتصفحوا أحوال متعلقاته، وفتشوا مقامات الاشتباه فيه. حتى يصلوا إلى استخراج حقيقته، حتى ينتهى الأمر بينهم فيه إلى حالين: إما اتفاق عليه، أو اختلاف وافتراق فيه.

فأما الاتفاق: فلا يزالون يتساءلون عنه. حتى يستقر عندهم الذي دعاهم إلى معرفته..

وأما الاختلاف: فلا يزالون [ت/ ٨/ ٥] يرتاضون فيه بطريق السبر [(٥)] حتى ينتهي بهم

---

(١) **النظر**: نشاط ذهني هدفه العلم والمعرفة ويقابل العمل (المعجم الفلسفي ٢٠١).

(٢) **الاستدلال**: فعل الذهن الذي يلمح علاقة مبدأ أو نتيجة بين قضية وأخرى أو بين عدة قضايا، وينتهي إلى الحكم بالصدق أو بالكذب أو إلى حكم بالضرورة أو الاحتمال. (انظر المعجم الفلسفي ١).

(٣) **معرفة**: ثمرة التقابل والاتصال بين ذاتٍ مدركة وموضع مدرك، وتتميز من باقي معطيات الشعور من حيث أنها تقوم في آن واحد على التقابل والاتحاد الوثيق بين هذين الطرفين. (المعجم الفلسفي ١٨٦، ١٨٧).

(٤) في [ت]. وذهبت طائفة إلى أن ذلك واجب.

(٥) **السبر لغة**: التجربة والاختبار.

وفي اصطلاح الأصوليين: أن يبحث الناظر عن معان مجتمعه في الأصل ويتتبعها واحدًا واحدًا ويبين خروج آحادها عن صلاح التعليل به إلا واحدًا يراه ويرضاه. «انظر لسان العرب مادة سبر ج ٤/ ٣٤٠، وانظر الجويني: البرهان ٤/ ٨١٥».

الجدال فيه إلى الوقوف على المطلوب منه.

فلا يزالون يتناولون فيه الجمع والفرق حتى يتضح المطلوب فيه.

وهذا يدل على اتفاقهم على صحة النظر. وهذا أجلى وأوضح [١].

ودليل آخر: وهو أن قولهم بفساد النظر لا يخلو ثبوته أن يكون بطريق الضرورة، أو بطريق السمع، أو بطريق النظر.

لا يجوز أن يكون بطريق الضرورة. لأن ذلك [٢] ما يتساوى العقلاء في معرفته.

واتفاق جماعة كثيرة من العقلاء على صحة النظر تبطل أن يكون ذلك معلومًا بطريق الضرورة.

فلا [٣] يجوز أن يكون ذلك معلومًا بالسمع. لأنا نطالبهم بإيجاده.

فإنا قد عرفنا المنقول في السمع، وتقصينا في طلبه. فلم نجد فيه ما زعموا. بل قد وجدنا في السمع ما يدل عليه، ويحث على العمل به [٤]. وسنورد ذلك في مكانه.

ولا يجوز أن يكون علموا ذلك بطريق النظر. لأن الشيء لا يدل بصحته على إفساد نفسه، ولأن إقرارهم بهذا إقرار بصحة النظر. إلا أنهم ادعوا فساد بعضه. ونحن نقول كذلك: [ظ/ ١/ ٦] إن [٥] من النظر ما هو صحيح. وما هو حد بشروطه [٦]. ومنه ما هو فاسد. وهو ما دخله تقصير من وجه.

وإذا ثبت هذا بطل ما زعموه من فساد النظر.

فإن قيل: هذا الدليل ينقلب عليكم.. فنقول لكم صحة النظر هل عرفتموه بطريق الضرورة أو بطريق الحس، أو بطريق النظر؟

فإن قلتم: بطريق الضرورة. فنحن [ت/ ب/ ٥] نساويكم في معرفة الضرورة، ونخالفكم في صحة النظر.

---

(١) في [ت] وهذا جلي واضح.

(٢) في [ت] مما.

(٣) في [ت] ولا.

(٤) في [ت] ويحث عليه في العمل به.

(٥) في [ت] لأن.

(٦) في [ت] وهو ما كمل شروطه.

والضرورة لا اختلاف فيها بين العقلاء.

وإن قلتم: إنا علمناه بالخبر. فانقلوه إلينا حتى نعرفه.

وإن قلتم: عرفنا ذلك بالنظر. فالشيء لا يدل على نفسه. وإنما يدل غيره عليه..

قيل لهم: عرفنا صحة النظر من وجوه:

أحدهما: معرفتنا له بالنظر. فإنه قد يدل الشيء على صحة نفسه. بما ثبتت له من الصحة. وجرى ذلك مجرى معرفة الصدق. فإنا نعرفه بنفسه.

فإنه إذا قيل لنا: ما الصدق؟ قلنا: الإخبار بالمخبر على ما هو به. فإذا وجدنا القول كذلك استدللنا بنفسه على كونه صدقًا..

والثاني: أنا نقول: استدللنا على صحته بالسبر والتجربة [1].

فإنا إذا تأملنا شيئين عرفنا ما هما عليه من التساوي، والتضاد [2]، والتغاير [3]، والاختلاف. إلى غير ذلك من الفرق والجمع بالسبب الموصل إليه، وامتحناه بالتجربة، وتظاهرنا عليه بالمناقشة. فاستقرت بذلك معرفته، وانكشفت حقيقته.. وهذا طريق واضح في الوصول إلى المعرفة.

والثالث: إنا عرفنا ذلك بالنقل..

والمنقول فيه قسمان:

أحدهما: النقل عن العقلاء. وقد أسلفنا بيانه في الدليل الأول..

والثاني: النقل الشرعي. وسنورد تلو هذا الكلام ما لا بد من ذكره. [ظ/ ت/ ٦].

دليل آخر: نذكر فيه آيات تدل على شيئين:

---

(١) في [ت] بالتجربة.

(٢) التضاد أو الضد: مصطلح منطقي قديم يدل على تقابل صفتين مختلفتين كل الاختلاف تتعاقبان على موضوع واحد ولا يجتمعان كالسواد والبياض ويكون بين المعاني الكلية والقضايا.

والضدان لا يجتمعان وقد يرتفعان في حين أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان (المعجم الفلسفي ١٠٩).

(٣) التغاير أو التغير: تحول صفة أو أكثر من صفات الشيء، أو حلول صفة محل صفة أخرى.

وهو أنواع: تغير في الكيف ويسمى الاستحالة، أو في الكم بالزيادة والنقص، أو في المكان ويسمى الانتقال. أما التغير في الجوهر فهو تغير بالكون أو الفساد. (المعجم الفلسفي ٥٠).

احدهما: الأمر بالنظر. **والثاني:** أنه صح [١] من ذلك قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَٰهَا﴾ [٢] إلى قوله: ﴿تَبْصِرَةً وَذِكْرَىٰ لِكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ﴾ [٣]. [ت/ ١/ ٦]

وقوله تعالى: ﴿وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [٤].

وقوله سبحانه وتعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ﴾ [٥]..

وقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ۝١٧ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ۝١٨ وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ۝١٩ وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ۝٢٠ فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ﴾ [٦]..

وقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾ [٧] والآيات في هذا المعنى كثيرة..

وإنما يأمر بالشرع، ويدعوا إلى ما هو صحيح، وحق، ومفيد. ولو خلا أمر الشرع عن ذلك. لأفضى إلى كونه عبثًا. وهذا في أمر الله تعالى غير كائن [٨].

واحتج المخالف. بأنا نجد النظر تتشعب طرقه، وتدق مسالكه، وتغمض أسبابه، ولا يؤمن على كثير من النظار الهفوات، والزلل فيه.

ولهذا نجد كثيرًا ممن نظر. قد حملهم النظر إلى ارتكاب البدع [٩]، والوقوف مع

---

(١) في [ت] صحيح.

(٢) سورة ق: ٦، والآيات: ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ وَٱلْأَرْضَ مَدَدْنَٰهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنۢبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ تَبْصِرَةً وَذِكْرَىٰ لِكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ﴾.

(٣) ق: ٨.

(٤) الذاريات: ٢١.

(٥) الأعراف: ١٨٥.

(٦) سورة الغاشية: ١٧-١٩.

(٧) سورة محمد: ٢٤.

(٨) في [ت] غير جائز.

(٩) البدعة: الأمر بالإتباع وهي في اللغة مصدر (بَدَع) ولها في لغة العرب أصلان:

أحدهما: ابتداء الشيء وصفة لاعن مثال.

الثاني: الانقطاع والكلال.

ومعناها اصطلاحًا: طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشرعية يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبد لله تعالى.. وقيل: البدعة هي الفعلة المخالفة للسنة، وهي الأمر المحدث. وقيل: هي كل ما ابتدع من الدين وغيره، وكل من أحدث شيئًا فقد ابتدعه. انظر الاعتصام للشاطبي ١/ ٣٧، وانظر معجم البدع لرائد بن أبي علفة، ٦٤، وانظر حقيقة البدعة وأحكامها للدكتور سعيد الغامدي (١/ ٢٤٢-٢٤٨).

الشبهات [1]. وإذا كان غير مأمون وجب تركه، والإعراض عنه..

والجواب: أن النظر أورده على وجهه، واستوفاه بغايته، ولم يقف فيه مع هول، وعصبية. بلغ منه إلى المراد. فإنه لا يخلو الناظر أن يكون نظره في حجة [2]، أو شبهة.

فإن كان نظره في حجة وصل إلى مقصودها [3].

وإن كان نظره إلى شبهة، لم يزل بصدق تفتيشه [4] حتى تكشف [5] له عن نفسها وهذا أمر معروف عند أهل النظر.

وقد بينا - فيما سلف - عوائق النظر، وما يدخل به الفساد عليه بما فيه كفاية.

* * *

---

(١) الشبهة: ما يبدو حقيقيًا في ظاهره دون برهنة عليه. (المعجم الفلسفي، ١٠١).

(٢) الحجة: ما يراد به إثبات أمر أو نقيضة، وهي أنواع مباشرة وغير مباشرة ومنها المحاجة، ويراد بها طريقة تقديم الحجج والإفادة منها، (المعجم الفلسفي ٦٧).

(٣) في [ت] مقصوده. (٤) في [ت] تفتشه.

(٥) في [ت] حتى يكشف له.

فصل: [النظر واجب]

النظر واجب [ت/ ب/ ٦] ، وطريق وجوبه السمع . وكذلك القول في جميع القضايا من الواجب، والمستحب، والجائز، والمكروه [ظ/ أ/ ٧]، والمحرم، والمدح، والذم.

وذهبت المعتزلة [(١)]، والقدرية [(٢)] إلى أن جميع ذلك من قضايا العقل [(٣)]. وهذه مسألة نستوفيها في غير هذا المكان. غير أن نشير في هذا الموضع إلى دلالة على ما قصدنا. فنقول: لو كان النظر واجبًا بالعقل. لم يخل أن يكون ذلك أولاً في العقل، أو بواسطة فيه.

لا يجوز أن يكون ذلك أولاً في العقل لأنا نجد كثيرًا من العقلاء يختلفون في ذلك. وما هو معلوم بأول العقل ليس فيه اختلاف بين العقلاء.

---

(١) المعتزلة: من الفرق المغالية في نفي الصفات القائلون بالعدل والتوحيد والأمر بالمعروف والمنزل بين المنزلتين، والوعد والوعيد، أصحاب واصل بن عطاء، ولد بالبصرة سنة ٨٠ هـ، وهم عشرون فرقة، وتطور المذهب بعد ذلك على أيدي معتنقيه فقالوا بالتحسين والتقبيح وغير ذلك.

انظر الملل والنحل (١/ ٥٦) - الرازي -، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ٢٣، وما بعدها عرفان.

عبد الحميد: دراسات في الفرق ١٠٣-١٣٠، مقالات الإسلاميين للأشعري ١٥٤، محمد خان: خبيئة الأكوان ١٥، وما بعدها.

(٢) القدرية: حصلت بدعتهم في آخر عهد الصحابة في خلافة عبد الله بن الزبير (٦٤-٧٣هـ) بعد موت معاوية، وأول من عرف بنفي القدر رجل مجوسي يقال له تسيسويه من الأساودة، وإن كان اشتهر أن أول من قال به معبد الجهني الذي قتله الحجاج ثم أخذ عيدان الدمشقي عن معبد، وتبعه غيرهم، وقد ظنوا أن من علم ما سيكون لم يحسن منه أن يأمر وهو يعلم أن المأمور يعصيه، وظنوا أيضًا أنه إذا علم أنهم يفسدون لم يحسن أن يخلق من يفسد، ثم انقسموا بعد ذلك إلى النفاة الذين يقولون لا إرادة إلا بمعنى المشيئة والمجبرة كالجهم بن صفوان قالوا ليست الإرادة إلا بمعنى المشيئة.

انظر منهاج السنة (١/ ٣٠٨)، وانظر ناصر العقل: القدرية والمرجئة (٣) وما بعدها.

(٣) العقل: يطلق على ما حصله الإنسان بالتجارب ويسمى العقل التجريبي، ويطلق على صحة الفطرة الأولى.

ويطلق أيضًا على الهيئة المستحسنة للإنسان في أفعاله وأحواله. (المبين للآمدي ١٠٨، ١٠٩).

ولا يجوز أن يكون معلومًا بواسطة. لأن الوسائط تحتاج إلى ما يدل عليها، وما يستدرك به عليها. فهم مطالبون فيه بالدلالة عليه كمطالبتهم في الأصل.

وإذا ثبت هذا بطل وجوب النظر بالعقل، وثبت وجوبها (١) بالسمع.

فأما الدلالة على وجوب النظر بالسمع. فمن ذلك قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِم مَّا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ (٢).

وقوله تعالى: ﴿قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَن قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ﴾ (٣).

وقوله تعالى: ﴿انظُرُوا إِلَىٰ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ﴾ (٤).

فهذه الآيات وأمثالها. تدل على أن الله تعالى أمر بالنظر، وحث عليه..

ودليل آخر: وهو ما أخبر الله تعالى عن رسله وأنبيائه: أنهم نظروا واستدلوا.

فمن ذلك ما حكاه عن إبراهيم - عليه السلام -: أنه نظر في الكواكب والشمس والقمر [ت/ أ/ ٧] حتى استدل على معرفة ربه..

ومن ذلك: أنه سأل ربه أن يريه كيف يحي الموتى على ما قص الله تعالى..

ومن ذلك: ما حكاه عن يوسف وصاحبيه في السجن. وذلك كثير في القرآن..

ودليل آخر: أخبار رويت في الحث على التفكر.. فروي عن معاذ - رضي الله عنه (٥) - رفعه مرة، ووقفه على نفسه أخرى. قال: **«فكرة ساعة خير من عبادة [ظ/ ب/ ٧] سنة»** (٦)..

---

(١) في [ت] وجوبه.

(٢) سورة الروم: ٨.

(٣) سورة يونس: ١٠١.

(٤) سورة الأنعام: ٩٩.

(٥) [رضي الله عنه] ساقطة من [ت].

(٦) لم أجده عن معاذ رضي الله عنه، إنما قال العراقي رواه الشيخ: ابن حبان في كتاب العظمة من حديث أبي هريرة بلفظ ستين سنة بإسناد ضعيف، ومن طريقه ابن الجوزي في الموضوعات، ورواه الديلمي في مسند الفردوس من حديث أنس بلفظ ثمانين سنة وإسناده ضعيف جدًا ورواه أبو الشيخ من قول ابن عباس بلفظ خير من قيام ليلة. وقال العجلوني: ذكره الفاكهاني بلفظ فكرُ ساعة، وقال إنه من كلام سري السقطي.

انظر إتحاف السادة المتقين للزبيدي (١٠/ ١٦١)، وكشف الخفاء للعجلوني (١/ ٣٧٠)، وانظر تفسير القرطبي (٤/ ٣١٤)، والأسرار المرفوعة لعلي القاري (١٦٢)، والفوائد المجموعة للشوكاني (٢٥١)، وانظر تذكرة الموضوعات للفتني (١٨٨).

وروي عن النبي ﷺ أنه قال: «أفضل العبادة التفكر..» (١)..

وروى عن ابن عباس أنه قال: «تفكروا في آلاء الله، ولا تفكروا في الله» (٢)..

وسئل عمر بن الخطاب: بم عرفت ربك؟ قال (٣): «بإخراجه الثمار من الأشجار، وبإظهار الضياء من الأسحار» (٤).

واحتج المخالف بأن النظر إنما هو تقريب أحد المتشابهين من الآخر. بما يقتضيه الشبه (٥)، واستخراج علة (٦) المتفق عليه لاختلاف ما يختلف فيه به إلى أمثال ذلك..

ومثل هذا لا يحتاج فيه إلى شرع. وإذا لم يحتج فيه إلى شرع في بيانه. فكذلك لا يحتاج إلى شرع في وجوبه.

والجواب (٧): أنا نقول: إذا لم يحتج إلى شرع في بيانه. لا يحتاج في الشرع إلى وجوبه.. ومعلوم أن الوجوب: حكم، والبيان (٨): وضع..

والأحكام تتلقى من الشرع، والأوضاع تارة تكون بالعقل، وتارة تكون بالحس. فجاز أن يفترقا من هذا الوجه.

---

(١) رواه الديلمي من حديث أنس رضي الله عنه ما نصه: «أفضل الزهد في الدنيا ذكر الموت وأفضل العبادة التفكر فمن أثقله ذكر الموت وجد قبره روضة من رياض الجنة. انظر السيد محمد الزبيدي: إتحاف السادة المتقين (١٠/ ١٦٦، ٢٣٠).

(٢) رواه أبو نعيم في الحلية، ورواه ابن أبي شيبة في كتاب العُرس عن ابن عباس. انظر إتحاف السادة المتقين (٦/ ٥٣٦)، ومجمع الزوائد (١/ ٨١)، والدر المنثور (٢/ ١١٠)، وتفسير ابن كثير (٧/ ٤٤١). والكامل في الضعفاء لابن عدي (٧/ ٢٥٥٦)، وكشف الخفاء ومزيل الإلباس للعجلوني (١/ ٣٧١).

(٣) في [ت] فقال.

(٤) لم أجده فيما بين أيدينا من مراجع.

(٥) في [ت] بما تقتضيه الشبهة.

(٦) العلة: أربعة أنواع:

فاعلية عبارة عن ما وجود غيره مستفاد من وجوده ووجوده مستفاد من ذلك الغير، كالنجار بالنسبة إلى السرير ومادية فهي كالخشب بالنسبة إلى السرير، فإن كانت لم تقترن بها الصورة المكنة لها سميت إذ ذاك هيولى، وإن اقترنت بها الصورة المكنة لها سميت إذ ذاك موضوعًا. انظر ابن سينا: النجاة (٢١١)، وانظر الآمدي: المبين (١٢٢، ١٢٣).

(٧) في [ت] فالجواب.

(٨) في [ت] والبناء. والصواب ما جاء /[ظ].

واحتج بأن قال: ما ذهبتم إليه يؤدي إلى فساد عظيم. وذلك: أنه [ت/ ب/ ٧] لو ظهر نبي في وقت يجوز ظهوره، ودعا إلى نبوته بمعجزة ادعاها.. فعلى قولكم لا يجب على الإنسان استماع قوله، ولا الالتفات إلى نبوته [(١)] [(٢)]ومعجزته [(٣)]؛ لأنه لم [يكن] [(٤)] يتقدمه شرع يوجب سماع قوله، والنظر في معجزته. وهذا فساد عظيم.

والجواب [(٥)]: أنا قد بينا أنه لم يخل وقت من زمان عالمنا إلا نبئ من سمع.

فهذه المسألة متعذرة أن تقع.

وجواب آخر: وهو أنه إذا ادعى النبوة، وأظهر لها معجزة كملت شرائطها، وصار [(٦)] ذلك شرعًا، وجب [(٧)] النظر فيما يدعو إليه. فزال بما قررناه ما ادعوه من الفساد.

* * *

(١) **النبوة:** عند الحكماء هي عبارة عن قوة يتم بها إدراك المعلومات من غير واسطة من تعليم وتعلم، وهي ما يعبر عنها بالعقل القدسي، وعلى أصول أهل الحق من المتكلمين فعبارة عن قول الله: إنك رسولي. (المبين ١٢٩، ١٣٠).

(٢) [نبوته] ساقطة من [ت].

(٣) **المعجزة:** لغة مأخوذة لفظًا من العجز، وهي عبارة شائعة على التوسع والاستعارة والتجوز فإن المعجز على التحقيق خالق العجز واصطلاحًا: المعجزة تكون فعلاً لله سبحانه وتعالى، خارقًا للعادة ظاهرة على حسب سؤال مدعي النبوة، مع تحقيق امتناع وقوعه في الاعتياد من غيره، إذا كان ينبغي معارضته.

انظر ابن تيمية: النبوات (٦، ٧)، وانظر الجويني: البرهان (١/ ٤٨)، وانظر الدكتور أحمد عبد اللطيف، منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة (٤٦٩-٤٧٠)، وانظر المبين (١٣٠).

(٤) [يكن] زيادة من [ت].

(٥) في [ت] فالجواب.

(٦) في [ت] صار ذلك شرعًا.

(٧) في [ت] فأوجب النظر.

فصل [ذكر أصول]

نذكر فيه أصولاً. يدرك الناظر بمعرفتها أسباب النظر. فمن ذلك. أن الموجودات [ظ/ ١/ ٨] لها حقائق في أنفسها، ثابتة بحقيقة الإثبات..

وقد زعمت طائفة تعرف بالسوفسطائية [١]. ينسبون إلى رجل يقال له: «سوفسطا»: أن الأشياء لا حقيقة لها. فيجوز أن يكون على ما نشاهد، ويجوز أن يكون على غير ذلك. ويسمون أصحاب السيلان. لأنهم يقولون: العالم سيالٌ جارٍ..

والدلالة على إبطال قولهم: أنه يقال لهم [٢]: هذه المقالة التي تدعونها. ألها [٣] حقيقة في نفسها أم هي من جملة ما لا حقيقة له..؟..

فإن قلتم: أنه لا حقيقة لها، وتجوزون عليها البطلان، ودخول التخيل، كما يجوز في غيرها، فكيف يحق [٤] لكم أن تدعوا إلى [٥] ما لا حقيقة له..؟..

ومن يدعو إلى ما لا حقيقة له. كيف يقبل منه؟ فأنتم بهذا مقرون: أنه لا يجب قبول [٦] قولكم [ت/ ١/ ٨] لأنه لا يستند إلى حقيقة..

فإن قلتم: أن له حقيقة [٧]، وثباتًا، وصحة. فقد تركتم مذهبكم. لأنكم

---

(١) **السوفسطائية:** اسم مركب بلغة اليونانيين من «سوفا» وهو اسم علم «واسطا» اسم للغلط أي علم الغلط. وهي فرقة فلسفية أو جماعة من المعلمين والخطباء المشتغلين بالفلسفة في عهد اليونان. ينكرون الحسيات والبدهيات، وينادون بالنسبية في المسائل الأخلاقية. وهي ثلاثة مذاهب:
مذهب بروتاغوراس «العندية» ومذهب «غمورغياس» «العنادية» ومذهب بيرون «اللا أدرية».
راجع: كشاف اصطلاحات الفنون (٢/ ٦٦٥)، تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم (ص ٤٥)، الموسوعة الفلسفية المختصرة لزكي نجيب محمود (ص ١٩١)، الموسوعة الفلسفية لعبد المنعم حنفي (ص ٢٤٩)، نشأة الفكر الفلسفي للنشار ج١ ص ١٦٢.

(٢) كلمة «لهم» ساقطة من [ت].

(٣) في [ظ] لها. والصواب ما أثبتناه من نسخة [ت].

(٤) في [ت] يجوز.

(٥) كلمة [إلى] ساقطة من [ت].

(٦) في [ت] يحل.

(٧) في [ت] فإن قلتم له حقيقة بدون [أن].

تقولون: ما وجدنا لشيء حقيقة. ثم تدعون: أن لكم دليلاً حقيقة..

وهذا كلام متناقض، لا يُعَوَّل عليه.. وقد كان بعض السلف من مشايخ النظر يقولون: ما نورده من هذا الكلام على هذه الطائفة. إنما نقصد به إبطال قولهم عند من يخشى عليه (١) أن يتوهمه أو يظنه..

فأما هؤلاء القوم فلا يثبتون [فيه] (٢) لمكالمة، ولا يعترفون بصحة مناظرة. لأن مَنْ يكابر حسه، ويكاذب نفسه، ويتجاهل فيما عرفه، وينكر ما يتحققه. فلا يوثق منه بما يقول..

وقد احتج [بعض] (٣) من نصر قولهم: بأن الإنسان قد يدرك المدركات في حالين:

إحداها: في حال يقظته.

والأخرى: في حال نومه.

فأما في يقظته: فقد يدرك العسل تارة حلوًا، وتارة مرًا، أو يرى (٤) الجوهرة في الماء كبيرة. [ظ/ ب/ ٨] وهي خارج (٥) الماء صغيرة. وقد يرى الشيء على بعد صغيرًا، ويراه في قرب (٦) كبيرًا. ومعلوم: أن الحقيقة في هذه المواضع واحدة عندكم. وهي مختلفة على ما ذكرنا..

وأما في حال نومه. فقد يرى الإنسان أنه يأكل، ويشرب، وتصله نعمة، ويدركه عذاب، ويعتريه حزن تارة، وفرحٌ أخرى. ويراه كأنه حقيقة. فإذا انتبه عرف أنه لا حقيقة لشيء من ذلك. فاقتضى هذا: أن الأشياء لا حقيقة لها..

والجواب(٧): أنا نطالبهم فيما ذكروه بدليلنا. ونقول لهم: أعلى [ت/ ب/ ٨] حقيقة أنتم في هذا القول أم لا. ونسوق الكلام إلى آخره..؟

وجواب آخر: وهو أنا نقول: ما من شيء إلا وله حقيقة يوقف عليها. إلا أنه قد تعرض على الحقائق أسباب توجب ضعف الآلات المدركة.. فغلبة الصفراء تُغَشِّي

(١) كلمة [عليه] ساقطة من [ت].
(٢) كلمة [فيه] ساقطة من /[ظ].
(٣) كلمة [بعض] ساقطة من /[ظ].
(٤) في [ت] ويرى.
(٥) في [ت] خارجة.
(٦) في [ت] ويراه على القرب.
(٧) في [ت] فالجواب.

العسل يَطْعَمُها [١] في آلات الذوق، والماء يفرق شعاع البصر عن إدراك الجواهر، والبعد يضعف الشعاع في امتداده، إلى غير ذلك من الأسباب..

فأما مع الصحة، وارتفاع الموانع، وزوال العوائق.. فالحقيقة في الشيء واحدة، لا تتغير عن حقيقتها..

وأما الرؤيا في المنام: فهي خيالات [٢] من صور النفس. فجاز أن يكون الأمر فيها على غير حقيقة الحس [٣]؛ لأنها تجري في أحوالها مجرى ما يتخيله الذاكر، والمتفكر، في صور ما يقصده بالذكاء، والفكر. وهو في ذلك حقيقة «في كونه ذكرًا، وفكرًا، وتخيلًا، وتصورًا. يقظة، ومنامًا» [٤] فهو حقيقة في ذاته، ووجوده. وإن كان يخالف غيره في حقيقة أخرى..

* * *

(١) في [ت] بطبعها.
(٢) في [ت] قد تكون حالات من صور النفس.
(٣) في [ت] وأما رؤيا الأنبياء الصالحين. فهي من ملك الوحي والحق. فلا تختلف. قال النبي عليه السلام «الرؤيا الصالحة جزء من ستة وأربعين جزءًا من النبوة» وقال الله تعالى: ﴿لَهُمُ ٱلْبُشْرَىٰ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْـَٔاخِرَةِ﴾ قيل هي الرؤيا الصادقة يراها الرجل لنفسه أو يراها لغيره. وتسمى المبشرات. والبشارة من الله تعالى: فلا تكون إلا حقًّا.
هذا غير موجود في نسخة [ظ].
(٤) ما بين علامة التنصيص غير موجود في [ت].

فصل [في الجواهر]

اختلف أهل النظر في حد الجوهر . . فقال قوم منهم هو [١] ما شغل الحيز [٢] . . وقال آخرون : هو ما قام بنفسه [٣] ، وحمل من الأعراض عرضًا واحدًا . [ظ/أ ٩] [ت/أ ٨]

وقال قوم آخرون: هو الجزء الذي لا يقبل الانقسام . وكل هذه الحدود صحيحة . أما شغل الحيز . فلأنه ذات ، لها جرم ، تملأ بذاتها مكانًا . وهذا [٤] يفارق العرض . لأن العوارض [٥] لا تملأ [٦] مكانًا .

وقولهم: ما قام بذاته [٧] . احترازًا [٨] من العرض أيضًا . لأن العرض لا يقوم بنفسه .

وقولهم: حمل من الأعراض عرضًا واحدًا . إثبات كونه حاملاً . وهذه الصفة من خصائص ما قام بنفسه من الجواهر . وفي هذا احتراز من ذات البارى تعالى؛ لأنها لا تحمل الأعراض .

وقولهم: إنه [٩] الجزء الذي لا يقبل الانقسام . صحيح أيضًا . لأن ما يقبل الانقسام يكون مبنيًا . فيخرج عن حد الجوهر إلى حد الجسم . . وعلى هذا جمهور أهل النظر . .

وقد زعمت طائفة: أن الجوهر يقبل التجزئ ، ويتجزأ إلى ما لا نهاية له .

والدلالة على فساد قولهم: أنا نقول : دعوى التجزئ أبدًا ينتهي إلى أمر مستحيل .

---

(١) كلمة [هو] من نسخة [ت].
(٢) الحيز : عبارة عن المكان أو تقدير المكان (الآمدي المبين ٨٦).
(٣) في [ت] هو الجزء الذي قام بنفسه.
(٤) في [ت] وبهذا.
(٥) في [ت] العرض.
(٦) في [ت] يملأ.
(٧) في [ت] ما قام بنفسه.
(٨) في [ت] احتراز.
(٩) في [ت] إن.

لأنه يوجب أن يكون في الذرة الواحدة من الأجزاء التي ينقسم إليها تعدد الأجزاء والتي تنقسم من الجبل العظيم.

ومثل ما تنقسم جميع جبال الأرض، ومثل ما تنقسم جميع السماوات والأرض. وأمثال ذلك. وما يؤدى إلى هذا. فهو محال باطل، لا يجوز الاعتماد عليه..

فإن قيل: ما تقولون في من [1] أخذ ثلاثة بجواهر [2]. وترك واحدة إلى جنب أخرى، وأطبق الثالثة [3] فوقها..؟..

فإن قلتم: أنها توازيها فمحال. لأن هذا يؤدي إلى أن ثلاثة أجزاء متساوية. يكون كل واحد منها يعادل اثنين. وهذا [4] محال..

وإن قلتم: أنه يكون فوق أحدها. فهو غير ما فرضنا [ت/ ب/ ٩] وإن قلتم، يكون على جزءين من الأسفلين. فقد أقررتم بتجزّئ الجوهر..؟

قيل لهم: هذا الذي تقولونه أمر يتخيل [ظ/ ب/ ٩] في الوهم، وغير مدرك في الحس. والمعمول عليه ما يحققه الحس..

وجواب آخر: وهو أنه إذا أضاف جوهرة إلى جوهرة [5] حدث بينهما خط تقابله الثالثة، ولا تكون مقابلة بذاتها لذات إحدى الجوهرتين الأخريين.

وهذا يمنع من صحة ما ادعوه..

* * *

(١) في [ت] فيمن.
(٢) في [ت] ثلاث جواهر.
(٣) في [ت] وأطبق الثالث.
(٤) في [ت] وهو.
(٥) في [ت] إذا أضاف جوهر إلى جوهر.

فصل: [في الجسم]

الجسم [(١)]: ما دخله التأليف. وكل جوهرين فصاعدًا إذا دخلهما التأليف كانت جسمًا. وهو قول أكبر المتكلمين.

وقالت طائفة [(٢)] من المعتزلة: الجسم: هو الطويل العريض العميق. فمتى خلا مجتمع من هذه الجواهر عما يجمع ذلك لم يكن جسمًا..

والدلالة على فساد قولهم: أنه لو كانت هذه الصفات معتبرة. لوجب أن يعتبر لها مقدار من ذلك. فلما رأينا أنه تتساوى الأحوال في تسمية الجسم مع صغره وكبره. دل على أن الرجوع في ذلك إلى مجرد التأليف دون غيره..

ودليل آخر: وهو أن الطول، والقصر، والعمق. أمر يعود إلى كيفيات الجسم. والكيفيات صفات في الجسم زائدة عليه. وجرى ذلك مجرى التدوير، والتسطيح، والتربيع، والتثمين. وأمثال ذلك من الكيفيات..

فإن قيل: الجواهر إذا اجتمعت بحيث يدركها الحس لم تعر من الأوصاف التي ذكرنا. [ت/ ١/ ١٠] وما لا يعرى الجسم منه لا يثبت له اسم الجسم إلا به. وصار كالتأليف.

قيل لهم: ليس هذا بصحيح: لأن لنا جسمًا يدركه الحس [(٣)]. ولا عمق له. وهو السطح. ولنا جسم [(٤)] لا عرض له. وهو الخط. فبطل ما ذكروه.

وبعد هذا: فنذكر بعض كيفيات الأجسام، وما يدل على كمياتها لتعرف ويستدل بما ذكرنا على ما أغفلناه [(٥)].

---

(١) الجسم: عبارة عن المؤلف من جوهرين فردين فأكثر (المبين للآمدي ١١١).
(٢) في [ت] طوائف.
(٣) كلمة [الحس] ساقطة من [ت].
(٤) في [ت] ولنا جسمًا.
(٥) في [ت] على وأغفلناه. وهذا خطأ. والصواب ما جاء في [ظ].

فنقول: أول الأجسام النقطة، ثم الخط. وهو طول بلا عرض، ولا عمق. ثم السطح. وهو الذي له طول، وعرض، وليس له عمق. [ظ/ ١/ ١٠].

ثم العمق [١]. وهو الذي جمع الطول، والعرض، والعمق.

وللعميق كيفيات. منها المدور. ومنها المربع. ومنها المثمن. ومنها الشكل الناري.. ثم بعد هذا كيفيات. لها أسماء تذكر في غير هذا الكتاب. وهذا الذي ذكرناه كاف مقنع.

* * *

(١) في [ت] العميق.

فصل: [في العرض]

العرض: ما قام بغيره. وقيل: العرض: ما كان محمولاً في غيره. وقيل: العرض ما لم يبق زمانين. وقيل: العرض: ما كان فناؤه بوجوده..

فأما الحدان الأولان: فهما في المعنى واحد، ولا نزاع في صحتهما عند القائلين بإثبات الأعراض..

فأما الحدان الآخران: فهما أيضًا واحد [(١)]. غير أن الأعراض في هذا منقسمة.

فمنها ما لا يتصور بقاؤه، ويتصل فناؤه بوجوده. وذلك مثل الحركات [(٢)]، والسكنات [(٣)]، وأمثال ذلك.

ومنها ما اختلف الأوائل فيه. فمنه سواد الغراب، وسواد القار، وأمثال ذلك.. فزعمت طائفة من الأوائل: أن هذا [ت/ ب/ ١٠] كالأول. يتحدد وقتًا فوقتًا. وفناؤه يقارب حدوثه إلا أن ذلك غير مدرك بالحس..

وقالت الطائفة الأخرى: هذه الألوان. وإن كانت عرضًا إلا أنها باقية، وزوالها وفناؤها متوهم في العقل ممكن.

فما ثبت للقسم الأول في الحس. فهو ثابت للقسم الثاني في الوهم. وثبوت هذا الكلام في الأعراض، وحدودها، وأقسامها مبنى على أن العرض: هل له حقيقة يتميز بها فيكون ذاتًا لنفسه وغيره للجواهر والأجسام أم لا..؟

والذي عليه عامة أهل النظر: أن العرض شيء، رذات حقيقة. تزيد على الأجسام والجواهر.

---

(١) في [ت] فمعناهما أيضًا واحد.
(٢) الحركة: عبارة عن كمال أوله عما قُيّد به الفعل لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة، لا من كل وجه بل من وجه، وذلك كما في الانتقال من مكان إلى مكان والاستحالة من كيفية إلى كيفية.
(٣) السكون: عبارة عن عدم الحركة فيما من شأنه أن يكون فيه أصل تلك الحركة. (المبين ٨٥).

وذهبت جماعة، منهم الأصم: إلى نفي الأعراض. وقالوا: لا حقيقة إلا للجسم والجوهر. فأما الأعراض فلا حقيقة لها. والدلالة على إبطال قولهم: أنا نرى الجسم تارة يكون متحركًا، [ظ/ ب/ ١٠] وتارة يكون ساكنًا: فيرتفع السكون بالحركة، والحركة بالسكون فلو لم يكن السكون شيئًا غير الساكن، والحركة غير المتحرك لوجب أن يكون الجسم قد بطل ببطلان الحركة، أو ببطلان السكون. ولما كان هذا مستحيلاً. دل على أن أحدهما غير الآخر..

ودليل آخر: وهو أنا قد وجدنا: أن أهل النظر فيهم جماعة قد وصلوا إلى معرفة الجسم والجوهر بالدلائل الصحيحة. قبل علمهم بالأعراض، ومعرفتهم لها، ولأدلتها. فلو [١] كان كل واحد منهما [٢] هو الآخر. لما كان [٣] أن نعلم أحدهما بدليل إلا ونعلم به الآخر وهذا [ت/ أ/ ١١] جلي واضح. وقد ذكرناه سالفًا في غير هذا الفصل.

فإن قيل: إذا تأملنا الجواهر والأجسام، في حال حركاتها وسكونها. لم نجد للحركة والسكون زيادة في الجوهر والجسم. لا في ذاته، ولا في صفاته. فصار قولنا: جوهر متحرك. كقولنا جوهر متقدم. ثم كونه متقدمًا لا يوجب إثبات معنى غير الجوهر يسمى قدمًا. فكذلك لا يوجب إثبات شيء زائد على الجوهر. إذا تحرك يقال له: الحركة..

قيل لهم: إن القديم والمتقدم عبارة عن زمان تكررت عليها الليالي والأيام. أو سبق الزمان. وهذا شيء لا يزيد على الذات. فلهذا جاز أن يكون الشيء قديمًا، ولا يقتضى ذلك إثبات شيء يقال له: القدم.

فأما الحركة والسكون: فقد بينا أنهما غير الذات. لأن الحركة انتقال الذات من مكان إلى مكان. والانتقال غير المنتقل.

والسكون هو استقرار الذات في المكان الواحد زمانين فصاعدًا. والاستقرار أمر زائد على الذات المستقرة. فبان الفرق بينهما.

---

(١) في [ت] ولو كان.
(٢) في [ت] منهم والصحيح منهما كما في [ت].
(٣) في [ت] لما جاز.

فصل: [أسماء تدور بين أهل النظر]

تذكر فيه، وما يليه أسماء تدور بين [ظ/ أ/ ١١] أهل النظر: يحتاج إلى معرفتها، ويستعان بذلك على فهم ما يريدونه. وفي ذلك توصل إلى معرفة أدلتهم.

ومن ذلك قولهم: العالم، واختلفوا في هذه التسمية. هل هي معللة أم مسلمة منقولة. مع اتفاقهم على معرفة المسمى بها. وهو أن العالم عندهم. عبارة عن الكون الكلي الدائر المحيط بالمصنوعات [ت/ ب/ ١١] كلها. من الأجسام، والجواهر، والأعراض. فالجميع: عالم. وهو اسم لجنس الكل. ثم ينقسم هذا إلى نوعين: حيوان، وغير حيوان. ثم الحيوان ينقسم إلى أقسام.

منها: إنسان، وملك، وبهيم، وجن، وغير ذلك. وكل واحد من هذه الأقسام يسمى عالمًا. ولهذا قال الله سبحانه وتعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ (١). فذكره بلفظ الجمع. وإنما أراد بذلك أقسام العالم. وأن كل واحد منهم في نوعه يسمى عالمًا بنفسه (٢). [وإنما أراد بذلك أقسام العالم] (٣).

فأما اختلافهم. فقد قال قوم: العالم اسم معرفة موضوع (٤): عرف. نقلاً، وليس بمشتق من معنى.

وقال آخرون: هو اسم مشتق من معنى: وهو أن العالم مأخوذ من كونه معلومًا بأن علم. وأنه داخل في العلم. وهذا ضعيف. لأنه يوجب أن يكون الباري [تعالى] (٥) عالمًا. لأنه معلوم لنفسه، معلوم لعباده، بما عرفوه به.

وقال آخرون: إنما سمي الكل عالمًا؛ لأنه بما هو عليه يدل على العلم بصانعه. فإذا نظر فيه المتأمل استدل به على العلم. بأن صانعه حي: قادر، عالم، مريد..

---

(١) الفاتحة: ١.

(٢) في [ت] بنفسه.

(٣) ما بين القوسين من نسخة [ت].

(٤) في [ت] موضوعة.

(٥) تعالى. ساقطة من [ت].

وقد احتج من قال: بأنه غير مشتق: بأن العالم اسم جمع.كقوله: ﴿العالمين﴾. ولا واحد له من لفظه.

والمشتق هو: ما كان له من لفظه: اسم الواحد منه، لوصف فيه. فلما عدم ذلك دل على أنه غير مشتق.

واحتج الآخرون: بأن قالوا: وجدنا اسم العالم مقارنًا لاسم العلم، لتدانيه في معناه من جهة [ظ/ ب/ ١١] أنه دال على العلم في [(١)] جنسه وثابت في العلم من وجه. فصلح أن يكون [ت/ أ/ ١٢] هذا مشتقًا. وصار كزيد مأخوذ من الزيادة، وأمثال ذلك.

* * *

(١) في [ت] من.

فصل: [في القديم والمحدث]

أما القديم: في العقل على ضربين:

أحدهما: القديم الحقيقة. وهو ما لا أول لوجوده.. وقيل: هو ما لم يسبقه عدم..

والثاني: ما يقال على سبيل المجاز. وهو ما كان متقدمًا على غيره. ولهذا يقال: بناء قديم، وشيخ قديم. أى متقدم على غيره، وسابق لسواه. ومنه قوله تعالى: ﴿وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ﴾ [(١)].

وهذا القديم يراد به المتقدم، وليس في الوجود ما يوصف بأنه قديم على الحقيقة غير الله تعالى بذاته وصفاته - على ما سنذكره فيما بعد - إن شاء الله تعالى [(٢)].

وأما المحدث: فيقال على كل موجود كان وجوده بعد عدمه. وإنما سمى محدثًا؛ لأنه حدث وتجدد بعد أن لم يكن [(٣)].

فلهذا [(٤)] يفرق الناس بين السابق واللاحق. فيقال في السابق متقدم، وعتيق، وقديم. ويقال في [اللاحق] [(٥)]: حادث، ومحدث، وحديث..

* * *

(١) سورة يس: ٣٩ .
(٢) عبارة: إن شاء الله تعالى: ساقطة من نسخة [ظ].
(٣) في [ت] ونجد بعد أن تجدد.
(٤) في [ت] ولهذا.
(٥) في نسخة [ت] الألحق، والصواب: اللاحق. وهو ما جاء في نسخة [ظ].

فصل: [في الضدين]

الضدان: ما امتنع اجتماعهما في محل واحد، في زمان واحد. وذلك مثل السواد والبياض. كل واحد منهما ضد لصاحبه. ولهذا لا يجوز أن يكون الشيء الواحد أبيض أسود في حالة واحدة.

وكذلك الحركة والسكون. كل واحد منهما ضد الآخر. ولهذا لا يجوز أن تكون الذات الواحدة في زمان واحد ساكنة متحركة.

وكذلك الاجتماع والافتراق. كل واحد منهما ضد لصاحبه. ولهذا يمتنع أن تكون الذات الواحدة مجتمعة مترفقة [في الزمان الواحد] (١).. [ت/ ب/ ١٢]

فصل: [في المثلين]

المثلان: ما قام أحدهما مقام الآخر، وسد [ظ/ أ/ ١٢] مسده، وعمل عمله. وذلك مثل ما نقول في الجواهر: إنها متماثلة؛ لأنا لو رفعنا جوهرًا ووضعنا آخر مكانه. لكان كل من رأى الأول ثم غاب عنه. ثم (٢) رأى الثاني مكانه. لم يظن إلا أن أحدهما هو الآخر. لتساويهما من كل وجه. لا يفصل بينهما من وجه من الوجوه.

والمثلان في حدهما مناقض للمختلفين، ومقارب للمتشابهين؛ لأن المختلفين هما عند الناظر يفترقان من كل وجه..

فتباعدهما في باب المثلية كتباعد الضدين في باب الاجتماع.

وأما المتشابهان: فهما اللذان يتقاربان إما في الصورة، وإما في استحقاق المعنى المجوز عليهما، أو في السبب الذي تعلق به وجودهما. إلى أمثال ذلك مما تقع به المشابهة.

غير أن المتشابهين، وإن اشتبها من كل (٣) وجه واحد. فقد يختلفان من وجه.

---

(١) في الزمان الواحد. لا توجد في نسخة [ت].
(٢) كلمة [ثم] ساقطة من نسخة [ت].
(٣) في [ت] من وجه. بدون كل.

فأما المثلان: فلا يختلفان من وجه. وكذلك المختلفان قد يختلفان من وجه، ويتشابهان من آخر.

فأما الضدان: فلا يجتمعان من كل وجه [(١)].

وأما الغيران: فهما المختلفان بأعيانهما دون ما سوى ذلك. فهما يقعان على الضدين، والمثلين، والمختلفين، والمشتبهين، وأما المتفقان: فإنهما يقربان من المثلين. وهما في مساق التفاوت على عكس المختلفين، وفيهما زيادة على حد المتشابهين..

لأنه قد يكون التقارب بالوصف كما في المتشابهين، وقد يكون التقارب في الزمان والمكان وليس ذلك في المتشابهين. وقد [ت/ أ/ ١٣] يكون في المتماثلين تفاضل من وجه. وذلك مثل حركتين تكون بإحداهما [(٢)] أشد من الأخرى. فهما متماثلان في أن كل واحدة [(٣)] منهما حركة، وإن كانت إحداهما تزيد على الأخرى. من حيث أنها أسرع من صاحبتها [(٤)] أو أبطأ. وكذلك السوادان. يكون أحدهما أشد [ظ/ ب/ ١٢] من الآخر. فهما مثلان في أن كل واحدة [(٥)] منهما سواد. وإن كان أحدهما أشد من الآخر.

وقد زعم ناس أن السواد الذي هو أشد. فيه من أجزاء السواد أكثر من الآخر. وهذا ليس بصحيح. من جهة: أن السواد من فعل الله في ذاته، ومن مقدوراته.

وقد يجوز أن يتنوع السواد في ذاته، ويستوي الكل في اسم الجنس.

* * *

(١) في [ت] من كل وجه. وفي [ظ] من وجه.
(٢) في [ت] إحداهما. (٣) في [ت] واحدة.
(٤) في [ت] أسرع صاحبتها. والصواب ما في [ظ].
(٥) في [ت] واحد.

فصل: [في المستحيل والممتنع]

أما المستحيل: فهو الذي لا يدخل تحت القدرة. وذلك مثل القديم يستحيل أن يكون محدثًا، والمحدث يستحيل أن يكون قديمًا، والموجود يستحيل أن يكون في حال وجوده معدومًا. وأمثال ذلك.

وعلى هذا القول لا يدخل في مقدور الله تعالى. أن ينقل نفسه من كونها قديمة إلى كونها محدثة. ويستحيل في حقه أن يخلق شريكًا لنفسه إلهًا قديمًا مثله.

وأما الممتنع: فينقسم إلى قسمين:

أحدهما: المستحيل. وهذا المستحيل فيه قسمان:

أحدهما: الممتنع لصفة قرنت به. وهو الذي ذكرناه مستحيلاً. وذلك: أن المحدث لما كان الحدث صفة له امتنع أن يكون قديمًا.

والقسم الثاني: ما كان ممتنعًا لامتناع غيره، أو ممتنعًا [ت/ ب/ ١٣] لوجود غيره فالممتنع لامتناع غيره؛ مثل قولك: ما جاء زيد. فلذلك لم يأت عمرو.

ونقول: لا يوصف المعدوم. لأن الله تعالى لم يوجده، ولا تقدر الذرة على حمل الفيل. لأنه لا قوة لها.

وأما الممتنع لوجود غيره. فمثل قولك: لولا مجئ زيد لجاء عمرو. ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ﴾ (١). الآية.

وهذا القسم هو [ظ/ أ/ ١٣] القسم الثاني (٢) الذي ليس هو بمستحيل (٣). وهو على ضربين: واقف ومتسلسل.

فالواقف: ما ذكرنا، والمتسلسل مثل قول القائل: لا أدخل دارًا إلا بعد أن أدخل قبلها إلى أخرى. فهذا ممتنع متسلسل لا سبيل إلى إثباته. فهو لاحق من هذا الجانب بالمستحيل.

(١) سورة الحج: ٤٠.
(٢) في [ت] وهو القسم الثاني.
(٣) المستحيل: ما امتنع وجوده ضرورة، وقد يسمى الممتنع (المبين ١٨٢).

فصل: [في الجائز والممكن]

أما الجائز: فيقال على ضربين:

أحدهما: جائز في العقل. وذلك مثل تجويزنا: اجتماع المفترق، وافتراق المجتمع. وأمثال ذلك من الجائزات.

والجائزات العقلية على ضربين:

أحدهما: جائز في الحس. وهو ما أدركنا أمثاله تارة مجتمعًا، وتارة متفرقًا. مثل: الحيوان: وكثير من الأبنية التي أدركنا بالحس اجتماعها مرة، وافتراقها أخرى.

والضرب الثاني: ما كان جائزًا في الوهم دون الحس، وذلك مثل السماء لما كانت مشاركة لغيرها من الذوات المبنية في البناء. كان جواز تفرقها [1] متوهمًا في العقل. وكذلك سواد الثوب مع سواد القار [والسبج] [2]. فإن سواد الثوب مجوز زواله في العقل بطريق الحس، وسواد القار والسبج مجوز زواله في العقل بطريق الوهم. [ت/ ١٤/أ].

والضرب الثاني: من الجائز في الأصل. وهو ما كان جائزًا بطريق الشرع. وذلك مثل: ما لم يؤمر به، ولم ينه عنه من المباحات، كالبيوع، والإجارات. وغير ذلك من مباحات الشرع.

وأما الممكن [3]. فيقال على وجهين:

أحدهما: ممكن في العقل بطريق الحس، وممكن في العقل بطريق الوهم.

---

(١) في [ت] تفريقها.

(٢) والسبج. زيادة من [ت] والسبج: خرز أسود دخيل معرب وأصله سَبَهْ.

(٣) الممكن: عبارة عن ما لو فُرض موجودًا أو معدومًا لم يلزم عنه لذاته محال، ولا يتم ترجيح أحد الأمرين له إلا بمرجح من خارج. وفي الاصطلاح العام عبارة عن ما ليس بممتنع الوجود وهو أعم من الواجب لذاته، والممكن لذاته. (الآمدي: المبين، ٦٢/ ٦٣).

فأما [1] الممكن بطريق الحس. فهو العام الوجود. مثل قولنا: الشاب القوي يمكنه أن يرفع على يده مائة رطل.

وأما الممكن [ظ/ ب/ ١٣] في العقل بطريق الوهم. [فهو] [2] مثل قولنا: انقلاب الحجر ذهبًا في قدرة الله تعالى ممكن. والصعود إلى السماء ممكن. وأمثال ذلك.

وعلى هذا بنى [3] الفقهاء مسائل. فقالوا: إذا قال الرجل لامرأته: إن لم تصعدى إلى السماء فأنت طالق.

إن هذه يمين منعقدة. لأنها معلقة بما يدخل في الإمكان بخلاف ما لو عقد اليمين بمستحيل..

* * *

---

(١) في [ت] وأما.

(٢) فهو زيادة من [ت].

(٣) في [ت] بناه.

فصل: [من التكليف والخطاب]

التكليف: إلزام ما فيه كلفة على النفس. ولهذا سميت إلزامات الشرع. لمن خوطب بها: تكاليف. لأنه حمل النفس على ما يثقل عليها. وذلك أن الشرع ورد على نفوس تحملها طبائعها على ترك الذل والصغار لسواها..

فقهرها بسلطان الحجة على طباعها [١]، وإمالتها عن هواها، وإدخالها فيما يثقل عليها، وقرر ذلك وظيفة دائمة.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [٢] وفي آية أخرى: ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُۥ فَلْيُنفِقْ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا﴾ [٣]. أي لا يلزم الله نفسًا من التكليف إلا ما تجد وسعه، أي فعله [ت/ ب/ ١٤] وهي مطيعة لأدائه.

والتكليف يفتقر إلى شيئين:

أحدهما: مكلف يلزم خطابه.

والثاني: مكلف [لم] [٤] يلزمه التكليف بالخطاب.

فأما المكلف - من [٥] شرطه أن يكون أعلى ليكون مطاعًا.

ومن شرطه: أن يكون صادقًا حتى تحصل الثقة بقوله: فيما يعد ويوعد..

وأما المكلف - فمن شرطه: أن يكون عاقلاً؛ لأنه بالعقل يحصل فهم الخطاب.

ومن شرطه: أن يكون بالغًا لأنه قد يكون قبل البلوغ عاقلاً. غير أنه لا يقضى له بالتمكن [ظ/ أ/ ١٤] والاستقرار.

---

(١) في [ت] طبائعها.
(٢) البقرة: ٢٨٦.
(٣) الطلاق: ٧.
(٤) [لم] زيادة من [ت].
(٥) في [ت] فمن شرطه. وهو الصواب.

والضابط في هذا يعسر استقراؤه. فجعل البلوغ للتمام مردًّا؛ لأنه قرين ذلك في الأعم والأغلب.

ومن شرطه: تحصيل الإيمان له فيما كلف. إما بطريق الأدوات. وهو أن يكون صحيح الآلات. وإما بطريق الظرفية. فهو [1] أن يكون في سعة من الزمان والمكان.

فإذا تم ذلك اجتمعت شرائط التكليف.

ومما ينبه على ما قلنا الآيات المتقدمة، ويتلوها ما روي عن النبي - ﷺ - أنه قال: «**رفع القلم عن ثلاثة: الصبي حتى يبلغ، وعن المجنون حتى يفيق، وعن النائم حتى ينتبه**» [2].

وإذا [3] ثبت هذا. فالسبيل إلى إثبات التكليف وإيصاله من المكلف إلى المكلف [4]. هو الخطاب المشتمل على الأمر والنهى وما سوى ذلك من أقسام الخطاب.

وطريق [5] إيصاله إنما هو بالرسل الذين بعثهم الله [تعالى] [6] إلى عباده، وأظهر حججه على أيديهم، وأيدهم بما ثبت به [ت/ ١/ ١٥] صدقهم، ولزم معه قبول ما بلغوه. وبكمال ذلك جميعه ثبتت الشرائع، وصحت النبوات، ووصل الخطاب، وثبت التكليف.

* * *

(١) في [ت] وهو.
(٢) الحديث: أخرجه ابن ماجه، كتاب الطلاق، باب: طلاق المعتوه والصغير والنائم (١/ ٦٥٨)، حديث (٢٠٤١).
(٣) في [ت] فإذا.
(٤) في [ت] وهو.
(٥) في [ت] وطريق.
(٦) كلمة [تعالى] زيادة من [ت].

فصل: [التكاليف الشرعية]

التكاليف الشرعية تنقسم الى قسمين:

أحدهما: واجب

والثاني: مستحب.

فأما الواجب فهو على ضربين:

أحدهما: ما هو من فرائض الأعيان. وذلك مثال الإسلام، والتوحيد، وما لا يحكم بالإيمان إلا معه، ومثل الصلوات الخمس، وأمثال ذلك. فهو فرض على الأعيان: يجب على الكل معرفته، ولا يعذر واحد بتركه، ولا بترك شيء منه.

والثاني: ما هو من فروض الكفايات. إذا قام به قوم سقط عن الباقين. وذلك مثل النظر في دقائق الأصول، وحل شبه المخالفين [ظ/ ب/ ١٤] وكذلك ما زاد على فروض الأعيان من مسائل النفقة، وأقسام اللوم. وكمثل الجهاد، والصلاة على الجنازة، وأمثال ذلك.

وأما المستحبات: فهي كنوافل العبادات، وفروع الإيمان المندوب إليها. والخطاب بهذه عام في حق الأعيان كلهم، والمنهيات موافقة للمأمورات في التفصيل إلى قسمين:

أحدهما: لازم لا تحل مخالفته. وهو ما ثبت تحريمه. ومنه ما هو ممنوع منه على سبيل الكراهة والتنزيه.

والأصل في المحرمات، والمكروهات، عمومها على الأعيان. إلا أن يعارض ذلك شرط أو عذر.

وقد استوفينا ذكرها في غير هذا الكتاب. وما ذكرناه هاهنا مقنع، دل على ما سواه، عند تجريد [1] النظر فيه. والله الموفق بمنه.

---

(١) في [ت] تجويد.

فصل: [ما لا يتم الإيمان إلا به]

الذي فرضه الله على الأعيان على [ت/ ب/ ١٥] ضربين:

أحدهما: ما لا يتم الإيمان إلا به. وهو معرفة الله وتوحيده، وأنه صانع الأشياء، وأن الكل عبيده. لأنهم يدخلون تحت خطابه، وأمثال ذلك مما يستوي في لزومه العالم والعامي.

ونعني بقولنا العالم: الذي تبصر، وتدرب، وعرف الحجة من الشبهة، وتبحر في مواقف الاجتهاد للمعرفة، وانتصب دافعًا بالحق شبه أهل الاعتراض على وجه ترجح به الثقة، ويساعده بالفهم اليقين، والمعرفة.

ونعني بالعامي: من فصل عن أرباب الاختصاص، في إحراز العلم، وكثرة التبحر. وإنما سمي عاميًا من جهة قلة العدد في خواص العلماء بالإضافة إلى من بقي.

فخواص العلماء في كل زمان آحاد، يسير عددهم. فالناس غيرهم أعم وجودًا، وأكثر عددًا. فلهذا سمي من قل علمه: عاميًا ومن جملة العامة [ط/ ١٥].

ولسنا نريد بالعامي الذي لا معرفة له بشيء من العلم بحال. فإذا ثبت هذا فسائر العامة مؤمنون عارفون بالله في عقائدهم، ودياناتهم غير مقلدين في شيء - قدمنا ذكره..

وذهب طوائف من المعتزلة، والقدرية: إلى أنه لا يعرف الله إلا العلماء. فأما العوام فلا يحكم بصحة إيمانهم، ولا بمعرفتهم لله تعالى. والدلالة على إبطال قولهم. هي أنا نقول: حقيقة الإيمان العائد إلى المعتقد. هي طمأنينة النفس، وسكون القلب إلى معرفة ما يعتقد بإسناد ذلك إلى دليل يصلح له وهو لا يعدم [ت/ أ/ ١٦] في حق أحد العامة..

وبيان ذلك: أنه لو قيل لأحد من العوام: بم عرفت ربك؟ لقال: بأنه انفرد ببناء

هذه السماء ورفعها، ولا يشاركه في هذا موصوف بجسم، ولا جوهر. وهذا مأخوذ من قوله تعالى: ﴿وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ﴾ (١). ومن سائر الآيات التي فيها ذكر السماء والاعتبار بها. وهذه الآيات هي الأصل عند العلماء.

وإنما ينفردون عن العامة في هذا ببسط البيان المليح التشقيق، والغامض التدقيق. في بيان حكم يدركها العاميّ فهمًا بجنانه، ويقصر عن شرحها بلسانه. فهما في ذلك كرجلين اتفقا في العلم بمسألة، وأحدهما في الكشف أبسط باعًا، وأفصح شرحًا.

وهذا يرجع إلى سر. وذلك أنه قد ثبت: أن الله كلف الكل معرفته، وضمن فيما كلف أنه لا يزيد تكليفه على مقدار الوسع بقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا﴾ (٢) وقوله: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا﴾ (٣).

فحقيقة المعرفة بالشيء إنما هو الوقوف عليه بالعلم [ظ/ ب/ ١٥] على ما هو به. ولا يوصل إلى ذلك في حق الله إلا بإسناد المعتقد فيه إلى دليله.

فلو كان هذا الدليل لا يدخل الوقوف عليه في طرق العامي. لأدى ذلك إلى تكليفه ما ليس في وسعه. وهذا خلاف ما نص الله عز وجل عليه.

ودليل آخر: وهو أنا إذا تأملنا أدلة التوحيد وما يجب على العامي ترك التقليد فيه وجدناه سهلاً في مآخذه، قريبًا في تناوله، تتسابق النفوس إليه بأنسيتها. ومستند ذلك [ت/ ب/ ١٦] إلى شيئين:

أحدهما: أن ذلك منوط بالعقل. ولأجل هذا ادعى خصومنا: أن المعرفة وجبت بالعقل. والعوام عقلاء. ويظهر ذلك شرعًا وعقلاً. أما الشرع فلا يكلف إلا عاقلاً. ويظهر ذلك شرعًا وعقلاً، وبتسليم أموالهم لرشدهم. ولا رشيد إلا عاقل..

وأما من طريق العقل فيما يظهر من تدبيرهم، وتدقيق حيلتهم وخفي مكرهم (٤) في تقاسم أحوال الدنيا. وقد سطر الناس في ذلك كتبًا وصفوا فيها فنون المكر،

---

(١) سورة الغاشية الآية: ١٨.
(٢) سورة البقرة الآية: ٢٨٦.
(٣) سورة الطلاق الآية: ٧.
(٤) كلمة [وخفى مكرهم] ساقطة من نسخة [ت].

والحيل، وتدقيق الآراء، في أنواع التدبير ما فيه غنية لمن تأمله..

والثاني: أن أدلة ذلك جلية في أعلى مقامات الإيضاح، والكشف. حتى تجد النفوس بها مستأنسة. وذلك [في] [1] مثل ما يستدل العامي على معرفة أن له خالقًا. فيعلم عند تأمل نفسه. أنه جسم مجموع مفعول مصنوع. وهو عاجز في نفسه عن صنع ذاته وصفاته من وجوه أيسرها أن الصانع من شرطه أن يتقدم على المصنوعات.

فإذا [2] ثبت ذلك عنده في نفسه، واستقر ذلك في أمثاله من جنسه، واستوى العالم كله عنده. في أنه يشاركه في نفسه. اقتضى ذلك [ظ/ أ/ ١٦] إثبات صانع آخر يخالفهم في استحقاق الجمع بحقيقة الوحدة ويتحقق فيه شرط السبق إلى غير غاية. وهذا وأمثاله معروف عند العامة لا يخفى عليهم، وإن عجزوا في بعضه عن الإفصاح بشرحه..

والمأخوذ على المكلف فهمه ومعرفته [ت/ ب/ ١٧] على وجه يزول عنه الشك [3] ويبعد فيه الريب، ويستصوبه العقل، وتثق به النفس. وهذا سهل لا تقصر العامة عن معرفته. ولهذا [4] قضينا لهم بالإيمان والمعرفة. وهذا جلي واضح..

ولكونه حقًا في نفسه، صحيحًا في معناه: سوى الله عز وجل في أحكامه بين العامي والعالم. في أحكام ذلك العامة. وهي الخطاب بالأمر والنهي، وإقرارهم على حكم القبول في العقود من الأنكحة، والبيوع، وأداء الفرائض، واجتناب المحارم، والغسل، والتكفين، والصلاة عليهم، والدفن في مقابر المسلمين، إلى قبلتهم، والترحم عليهم، والتوارث منهم. وذلك يوجب القضاء لهم بالإيمان والمعرفة.

واحتج المخالف بأن حقيقة المعرفة هي [5] العلم بالشيء أو العلم بالمعلوم. وإنما يكون العلم علمًا، إذا وصل صاحبه إلى اليقين فيه. وهذا لم يكن قادرًا على نصرة دليل يكشفه، ولا على دفع شبهة يحلها لم يكن على يقين فيما علمه. لأنه قد يعرض عليه [6]

---

(١) [في] ساقطة من [ظ]. (٢) في [ت] وإذا ثبت ذلك.

(٣) الشك: حال نفسية يتردد معها الذهن بين الإثبات والنفي ويتوقف عن الحكم، وذلك بالجهل بظروف الموضوع وجوانبه أو العجز عن التحليل والبت في الموضوع؟ (المعجم الفلسفي ١٠٣).

(٤) في [ت] فلهذا. (٥) في [ت] هو.

(٦) كلمة [عليه] ساقطة من نسخة [ت].

فيما عنده. ما يوجب نقلته عما كان عليه، أو يعرض له من السلوك ما يزيل الثقة بما عنده.

ومن هو على هذه الصفة فهو [١] ناقص المعرفة. فتجوير النقصان في هذا أنه لم يعلق بما مثله يصلح أن يكن كافيًا في مقصوده، شافيًا من مراده. وإلا فحقيقة المعرفة لا تدخلها التجربة فيثبت بها بعض دون بعض. لأنها مما لا يتبعض. فبان بهذا أن من كان في عداد العامة [ت ب/ ١٧] فهو غير عارف على [ظ ب/ ١٦] الحقيقة. ومن ليس بعارف لم يثبت له تسمية ما يستحقه أهل المعرفة من الإيمان.

فالجواب [٢]: إنما أسلفنا في أول المسألة هو جواب عما ذكروا. وهو أنه إذا أضاف ما علمه إلى دليل مثله لا يفسد، وقد استحكمت ثقة المعترف به في مدة حياته: أنه لا يعتريه فساد، ولا يدخله نقص.

واتفق على ذلك من يساويه في معرفته، ومن يزيد عليه في مقام العلم والاجتهاد. فقد استحكمت نفسه [٣] به من وجهين:

أحدهما: علمه وتجربته.

والثاني: اتفاق أهل الملة على صحته.

ومثل هذا لا يعارض شك يخرج المتمسك به عن الثقة. فإنه قد ثبت عند العامة عمومًا. لا يختلف فيه أحد منهم: أن كل جسم مبنى مجموع محدث، كان بعد أن لم يكن، ويتوهم نقصه كما يتوهم بناؤه، وأن كل واحد منهم ليس بفاعل نفسه، ولا إعادة مثله.

وعلته أن من شرط الفاعل أن يكون سابقًا على المفعول. فإذا تساوت الأجسام في هذا دل على أن الفاعل لها غيرها. وهو من لا يشاركها فيما أوجب لها العجز. وهذا جلي واضح لا يمكن دفعه، ولا يقابله شبهة تؤثر فيما استقر به عند العالم به. وهذا كاف لا يقصر عنه عامي، ولا يقدر على الزيادة فيه عالم. إلا تحسين العبارة فيه، أو حذف مواد الشبهة عنه. وهذا أمر زائد [ت أ/ ١٨] على مقدار فهمه والثقة بصحته.

---

(١) [فهو] ساقطة من [ت].
(٢) في [ت] والجواب.
(٣) في [ت] ثقته.

ولهذا كان من فرائض الكفايات . .

وأما قولهم: إنه قد يعرض عليه من الشبهة ما يوجب تقلبه ورفع ثقته . فليس كذلك من وجهين :

أحدهما: أن خيالات (١) الشبهة لا تكافي ما ذكرنا . فما [ظ/ ١٧] يقصر فتقصيره يظهر سريعًا .

والثاني: أن هذا طرأ على العامي شبهة . فإنه لا يزال يسأل عنها ، ويبالغ في التفتيش [والتنقير] (٢) حتى يخبره العلماء الربانيون في ذلك ما يقوى به ثقته . .

وأما قولهم: إن المعرفة ناقصة في حقه . فإن أردتم أنها ناقصة من حيث أنه لا يصل إلى مطلوب المسألة . فهذا محال . لأن هذا مما لا يدخله نقص .

وذلك أن الإنسان إما عارف بالمسألة أو غير عارف ، ولا واسطة بينهما ، فإن (٣) أردتم بالنقص من طريق العدد في المسائل ، أو في الدلائل فصحيح .

غير أنه يفصل به بين علم الأعيان ، وعلم الكفاية ، و ذلك غير قادح في ثبوت المسألة بدليلها الذي لا غنى (٤) عنه ، ولا زيادة عليه . .

* * *

(١) [خيالات] ساقطة من [ت] .
(٢) [والتنقير] ساقطة من [ظ] .
(٣) في نسخة [ت] وإن أردتم .
(٤) في [ت] لا غناء عنه .

فصل: [ما يتم الإيمان بدونه]

فأما الضرب الثاني: فهو ما يتم الإيمان بدونه. فهذا ينقسم إلى قسمين:

احدهما: ما له تعلق بما لا يتم الإيمان إلا به.

والثاني: ما ليس [(١)] له تعلق بذلك.

فأما الأول: فهو مثل ما ورد من صفات الله الذاتية، أو الفعلية. فما وصل منها إلى العالم أو العامي. وكان ذلك موجبًا لشك أو تبديلاً لأصل. لم يحل لواحد منهما. أن يعرض عن فهمه، وكشف حقيقة الأمر فيه، حتى يصل إلى مقام الثقة في [ت ب/ ١٨] معرفته.

وأما ما ليس له تعلق بذلك. وإنما هو مما لا يتعلق ثبوته بصحة إيمان، ولا الجهل به مثبتًا لكفر. فهذا لا يجب على العامي النظر فيه.

فأما العالم الذي يريد أن يقوم بفروض الكفاية. فهو بالخيار في تحصيله ومعرفته إن أحب التمام والكمال. وإن أحب الاقتناع بما علمه جاز له ذلك.

وأمثال هذا من المسائل اختلاف [ظ ب/ ١٧] المتكلمين في الطفرة. هل تخلو من قطع مسافة أم لا؟ وأمثال ذلك.

* * *

(١) في [ت] ما له.

فصل: [الأدلة السمعية]

فأما الأدلة السمعية: فهي على ضربين:

أحدهما: النقل.

والثاني: القياس.

أما النقل: فهو ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: المأخوذ عن الرسول ﷺ وهو ما يذكرنا فيما تقدم من أخبار التواتر، وأخبار الآحاد. وقد بينا بما فيه كفاية.

والثاني: المنقول الذي ليس بمرفوع إلى النبي ﷺ فهذا على ضربين:

أحدهما: نقل محفوظ عن الكل. وهو الذي يسمى الإجماع. وهو أن تحدث حادثة بعد النبي ﷺ لم يوجد عنه فيها رواية فيجتمع فقهاء العصر على حكمها. سواء كانت الحادثة في أصول الدين أو في فروعه. فيكون إجماعهم على حكمها حجة مقطوع بصحتها.

وسواء كان ذلك الإجماع من الصحابة، أو من غيرهم من أهل الأعصار. وهذا أصل قد أحكمنا بيانه، وأنواع تقاسيمه، وما يتعلق به في غير هذا الكتاب من أصول الفقه. بما يغنينا عن الإطالة فيه هاهنا.

والثاني: ما قال أحاد من الصحابة [ت/ ١٩] فهذا يكون حجة في مسائل الفروع. وفيه اختلاف بين العلماء. وقد استوفينا ذكره في أصول الفقه. بما فيه كفاية.

وأما القياس[١]: فهو الاستدلال بطريق النظر، على تحصيل الحكم المطلوب، وله تفاصيل مذكورة في أصول الفقه. يستغنى بها عن الإطالة هاهنا. إلا أنها [٢] إذا

(١) القياس: قول المؤلف من أقوال يلزم عند تسليمها لذاتها قول آخر، فإن كان المطلوب أو نقيضه مذكورًا بالفعل يسمى استثنائيًا وإن كان غير مذكور بالفعل يسمى اقترانيًا. (الآمدي: المبين، ٦٤).
(٢) كلمة [أنها] ساقطة من [ت].

كانت في أصول الدين ردت إلى أصول ضرورية، أو إلى وسائط مأخوذة من الضرورة. فيكون أكثرها ناطقًا بالتعليل، وبعضها مستقيم بتقاسيم الاستدلال وأنواع الاستقراء (١).

فأما إذا كانت [حجة] (٢) في مسائل الفروع. فمنها ما يكون [ظا/ ١٨] علة، ومنها ما يكون دلالة (٣)، ومنها ما يكون شبهًا. . وهي أنواع مراتب الظنون. وهذا القدر كاف - هاهنا - فاقتصرنا عليه (٤).

* * *

(١) الاستقراء: الحكم الكلي بما يوجد في جزئياته جميعها، وهو الاستقراء الصوري الذي ذهب إليه أرسطو، أو هو الحكم على الكلي بما يوجد في بعض أجزائه. وهو الاستقراء القائم على التعميم. وعلى الأخير اعتمد المنهج التجريبي. (المعجم الفلسفي، ١٣)

(٢) كلمة [حجة] ساقطة من /[ظ].

(٣) عبارة [منها ما يكون دلالة] ساقطة من /[ظ].

(٤) كلمة [عليه] ساقطة من [ت].

فصل: [المعدوم]

المعدوم ليس بشيء. وذهبت طائفة من المعتزلة إلى أن المعدوم شيء وذات. إلا أنه لا يصح أن يوصف المعدوم بصفة.

والدلالة على إبطال قولهم: قوله تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾ [(١)]. وعلى قولهم: إن هذا المخاطب كان شيئًا قبل أن يخلقه الله. وهذا خلاف الآية.

وقوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا﴾ [(٢)]. والاحتجاج من هذه الآية كالاحتجاج من التي [(٣)] قبلها.

فإن قيل: قوله: ﴿وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾ أراد به لم يكن شيئًا مذكورًا ومخلوقًا وموجودًا. وقد ورد في القرآن مثل هذا، ولم يرد به نفي الشية [(٤)] المطلقة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَعْمَٰلُهُمْ كَسَرَابٍۭ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمْ يَجِدْهُ شَيْـًٔا وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ فَوَفَّىٰهُ حِسَابَهُۥ ۗ وَٱللَّهُ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ﴾ [(٥)] [ت ب/١٩] أراد به. لم يجد ما يشربه. وإن كان الشراب شيئًا.

قيل لهم: أما الآية التي في قصة زكريا. فالمراد منها: إثبات قدرة الله في خلقه له. وذلك يقتضي أنه في حال وجوده شيء [(٦)] بعد أن لم يكن شيئًا، وإلا لم تكن الآية دالة على القدرة.

فأما آية السراب. فاقترنت بها قرينة [(٧)]. تدل على نقل الكلام عن أصله في النفى المطلق إلى النفي المقيد. وهو أنه رأى السراب بعد وجوده، والوجود لم يعد إلى السراب فيكون منفيًا. وإنما عاد إلى الماء الذي ظنه. وذلك منفى قطعًا. وهذا واضح بين.

---

(١) سورة مريم الآية: ٩.
(٢) سورة الإنسان الآية: ١.
(٣) كلمة [التي] في نسخة [ت] الذي.
(٤) في [ت] الشيبة.
(٥) سورة النور الآية: ٣٩.
(٦) في [ت] شيئًا.
(٧) في [ت] فأما السراب بها قرينة.

ودليل آخر: وهو أن المصنوعات كلها لو استغنت في كونها شيئًا عن فاعل. لاستغنت في كونها ذاتًا عن فاعل، ولاستغنت أيضًا كل صفة تقوم بالموصوف في كونها شيئًا عن فاعل، وذلك [ط ب/ ١٨] بجملته يؤدى إلى استغناء الذوات [١] والصفات [٢] عن فاعل. وذلك يؤدي إلى ثبوتها في القدم. وذلك يؤدي إلى القول بقدم العالم. وهذا يعلم فساده قطعًا ويقينًا. وما يؤدي إلى القول المقطوع ببطلانه فهو في نفسه باطل أيضًا.

فإن قيل: إنما قلنا أن الأشياء في القدم لا تكون ذاتًا، ولا موصوفة. لأن الذات والصفات من خصائص الوجود.

قيل لهم: وكذلك الشيء اسم يختص بالوجود. فلا فرق بينهما من جهة: أن الشيء، والذات، والعين: أسماء مترادفة، يراد بها الشيء الواحد. وإذا لم يجز أن يسمى المعدوم عينًا، [ولا] [٣] وذاتًا [ت /أ ٢٠] فكذلك لا يسمى شيئًا..

وجواب آخر: وهو أن الصفات في كونها شيئًا تجري مجرى الذات في كونها شيئًا. فإذا لم تكن الصفات شيئًا في العدم لم تكن الذوات أيضًا شيئًا في العدم [٤].

ودليل آخر: وهو أنا نقول لهم: ما الفرق بينكم وقد زعمتم أن المعدوم شيء، وبين من أثبت من الفلاسفة [٥] ....

---

(١) الذات: هي حقيقة الموجود ومقوماته وتقابل العرض، وعند الكلام عن الله عز وجل يقال: الذات الإلهية.

وفي نظرية المعرفة: الذات ما به الشعور والتفكير. فتقف الذات على الواقع، وتتقبل الرغبات والمطالب وتوجد الصور الذهبية ، وتقابل العالم الخارجي، ويطلق اللفظ الأجنبي على ما يساوي الماهية، وهي الخصائص الذاتية لموضوع معين، وتقابل الموجود، وسنة التعبير الشائع: الوجود والماهية. (المعجم الفلسفي ٨٧).

(٢) الصفات: النعوت القائمة بالذات، أو هي الاسم الدال على بعض أحوال الذات: (انظر علوي السقاف: صفات الله عز وجل الواردة في الكتاب والسنة ١٥-١٦)

(٣) [ولا] زيادة من نسخة [ت].

(٤) العدم: ضد الوجود، فهو نفي شيء من شأنه أن يوجد (المعجم الفلسفي ١١٨).

(٥) الفلاسفة: هم الذين اشتغلوا بالفلسفة ونبغوا فيها. ومعنى الفلسفة لفظ يوناني يدل على محبة الحكمة.

واصطلاحًا: أطلق قديمًا على دراسة المبادئ الأولى، وتفسير المعرفة عقليًا، والغرض منه الوقوف على حقائق الأشياء كلها سواء أكان وجودها باختيارنا أم خارجًا عن إرادتنا، وهي نظرية=

. . . . والدهرية [١] الهيولي. في أنهم قالوا: لابد من إثبات هيولي قديم. لأنه لا سبيل في المعقول عندهم إلى إيجاد شيء لا من شيء. مع اتفاقنا وإياكم على إبطال دعواهم، وتكذيب قولهم. فكل دليل نصبتموه [٢] على إبطال قولهم. فهو [٣] يدل على إبطال ما زعمتم وسنذكر ذلك في مكانه. بما فيه كفاية إن شاء الله تعالى [٤].

فإن قيل: أصحاب الهيولي [٥] يثبتون ذلك ذاتًا، وجوهرًا، وعينًا، وموصوفًا. ونحن لا نثبت شيئًا من ذلك. مما يزيد على شيء. فقد كان [٦] الفرق بين قولنا وقولهم.

قيل لهم: هذا لا يصح من وجهين:

أحدهما: أن هذا الذي ذكرتموه. دعوى مبنية على مسألة الخلاف. فلا نسلم لكم ذلك.

والثاني: أن هذا التفريق الذي ذكرتموه [ط ١/ ١٩] تفريق بالقول. وإلا فيلزمكم أن تقولوا: إن كل واحد من الجوهر والصفة وغير ذلك. لما كان كل واحد منها يقع عليه اسم شيء أن يكون في العدم أشياء. لأن عندكم أن كل ما يقع عليه اسم شيء. فهو شيء في العدم. وإذا ثبت هذا ألزمكم أن تقولوا بمقالتهم..

واحتج المخالف بأن قال: قد ثبت وتقرر: أن العلم يتناول المعدومات [ت ب/ ٢٠] كما يتناول الموجود. فيكون العلم متعلقًا بالمعلوم. سواء كان موجودًا أو معدومًا. ولو لم يكن المعدوم شيئًا لوجب أن لا يصح تعلق العلم به. لأنه لا يصح تعلق شيء لا بشيء [٧].

=وعملية، ويضع تحت النظرية الطبيعيات والرياضيات والإلهيات، وتحت العملية تدبير المدينة وتدبير المنزل والأخلاق، وأصبحت الفلسفة اليوم تقتصر على المنطق، والأخلاق، وعلم الجمال، وما بعد الطبيعة وتاريخ الفلسفة. (المعجم الفلسفي ١٣٨-١٣٩).

(١) الدهرية: الذين قالوا بالدهر.

(٢) في [ت] نصبوه. (٣) في [ت] يدل بدون [هو].

(٤) كلمة [تعالى]. ساقطة من [ت].

(٥) الهيولى: كلمة يونانية الأصل، ويراد بها المادة الأولى، وهو ما يقبل الصورة، وترجع إلى أرسطو.

(٦) في [ت] فقد بان. (٧) في [ت] لأنه لا يصح تعلق بلا شيء.

والجواب: أن تعلق العلم بالمعلوم. لا يفتقر إلى أن يكون المعلوم شيئًا. ولهذا العلم استحالة الحدث [١] على ذات الله تعالى. وإن كانت الاستحالة ليست [٢] بشيء.

وكذلك نعلم أن الله تعالى: لا شريك له، والشريك في حقه معدوم، ولا نقول إن الشريك شيء. فبان بهذا أنه ليس من شرط العلم أن يتعلق بشيء..

وجواب آخر: وهو أن تعلق العلم بالمعلوم. لا يعود إلى ذاته. وإنما يعود إلى معرفة. ما لو ثبت في الوجود كان على ما تصوره العلم أن لو وجد. وهذا تصور تعليمي، وليس بتعلق ذاتي. وذلك لا يفتقر في كونه صورًا تعليمية [٣] إلى أن يكون أشياء وهذا جلي واضح..

* * *

(١) في [ت] استحالة الحدث.
(٢) في [ت] ليس.
(٣) في [ت] تعاليمية.

فصل: [العالم كله محدث]

العالم كله محدث مخلوق. وقولنا: العالم إشارة إلى الكون الكلي الدائر المحيط بما فيه من الجواهر والأعراض.

فزعمت [١] طوائف الدهرية: أن العالم قديم. والدلالة على ما قلنا: أنا نقول: العالم مجموع آحاده. وإذا تأملنا الآحاد. وجدنا لكل واحد طرفين:

أحدهما: بدايته.

والثاني: نهايته.

فأما [٢] بدايته. فتجده فيها كائنًا بعد عدمه.

وأما نهايته. فتجده مرتفع الوجود [ظ ب/ ١٩] بالفناء [٣] إلى عدمه. وحقيقة القديم ما لا أول لبدايته، ولا آخر لنهايته؛ لأن ما لبدايته أول فهو حادث كائن بعد أن لم يكن. والحادث غير القديم [ت أ/ ٢١] السابق. وهذا جلي واضح في حدث العالم.

فإن قيل ما تنكرون على من قال إن هذه الدعوى غير صحيحة، وما من شيء من آحاد العالم يقع الحدوث على ذاته. لأن الذات [٤] قديمة. لا يتصور فيها الانعدام. وما أشرتم إليه من البداية والنهاية. إنما هي عائدة إلى الصور عند الاستحالات.

---

(١) [ت] وزعمت.
(٢) في [ت] وأما.

(٣) الفناء: سقوط الأوصاف المذمومة كما أن البقاء وجود الأوصاف المحمودة. والفناء فنّا أن أحدها ما ذكرنا وهو بكثرة الرياضة، والثاني عدم الإحساس بعالم الملك والملكوت وهو بالاستغراق في عظمة الباري، ومشاهدة الحق وإليه أشار المشايخ بقولهم: الفقر سواء الوجه في الدارين يعني الفناء في العالمين (انظر التعريفات للمرجاني ٢١٧).

وقد أجمعت المعتزلة على القول بفناء الجواهر والأجسام والأعراض، والفناء ينصب بالدرجة الأولى على الأجسام والجواهر، أما الأعراض فهي لا تبقى أصلاً إلا أن الفناء لا يدوم، والأجسام تعود إلى الحياة مرة أخرى. وهذا القول أساس في عقيدة البعث والجزاء في الإسلام. (انظر ابن عبد الله عامر فالح: معجم ألفاظ العقيدة ٣٠٧).

(٤) في [ت] الذوات.

والتغيير كتغير النطفة إلى العلقة. إلى المضغة. إلى اللحم. إلى الحيوانية..

ونحن نقول: إن الصور والاستحالات لها بداية ونهاية. فأما [(١)] الذوات فهي قديمة لا بداية لها ولا نهاية.

قيل لهم قول باطل. لأنه ما من ذات إلا ولها أول وآخر [(٢)] يدركها الفناء. وهذا أمر تدركه [(٣)] بالحس وتعرفه [(٤)] بالعقل. ومما يحقق هذا ويوضحه: أنا نرى الأجسام في بعض الأحوال على غاية من السمن والغلظ. ثم نراها في حالة أخرى على غير ذلك من النحول والدقة. وما ذلك إلا لأنها تحللت، وتلاشت، وعدمت. فبان بهذا أن ما ذكروه ليس بصحيح.

والثاني: أنه قد ثبت بإقراركم دخول العدم على الصفات بفنون النقلة والاستحالة. وهذا إقرار بحدوث الذات لأنها لا تنفك عنها [(٥)]..

فإن قيل: ما تنكرون على من يقول أن ما يدخله التحلل. فهو يرجع عن صفته الحادثة إلى عنصره القديم. وذلك أن العناصر أربعة: الماء، والتراب، والنار، والهواء. وهن الاسطقسات. فيخرج ما فيه من التراب إلى الترابية، وكذلك [ت ب/ ٢١] باقي العناصر. فهي [(٦)] تتحلل إليها على وجه لا يدركه الحس غالبًا. ولكن يعرفه العقل. فما ذكرتموه من الفناء على هذا القول ليس بصحيح.

قيل لهم /[ط/ ٢٠] هذا [(٧)] الذي ذكرتموه ليس بصحيح. وذلك أن قولكم: أن العناصر قديمة، وأن الأجسام تتحلل وترجع إلى عناصرها دعوى منكم. فما الدليل على صحتها؟. فإنا لا نسلم أن شيئًا من هذا قديم. وسندل على إبطال قدم هذه الأصول الأربعة. فيما يستقبل من هذا الفصل، إن شاء الله تعالى.

---

(١) في [ت] وأما.
(٢) في [ت] ويدركها.
(٣) في [ت] ندركه.
(٤) في [ت] ونعرفه.
(٥) في [ت]: وهذا إقرار بحدوث الصفات والذوات. لا ينفك وجودها عن صفتها. والإقرار بحدوث الذوات لأنها لا تنفك عنها.
(٦) في [ت] وهي.
(٧) في [ت] على هذا التقدير.

ودليل آخر: وهو أنا نقول قد ثبت وتقرر: أنا نرى الجواهر (١) تارة مجتمعة، وتارة متفرقة. وأنه لا يجوز اجتماع (٢) الافتراق والاجتماع في عين واحدة، في زمان واحد. بل كل واحد منها (٣) يعاقب الآخر، ويناوبه. فأيهما ثبت عدم الآخر.

وكذلك القول في سائر الأعراض الحادثة في الأعيان، تثبت بوجودها، وتعدم بأضدادها. وهذا دليل قاطع على حدوثها..

فإذا كانت الجواهر لا تعرى عنها، ولا تنفك منها. أوجب (٤) ذلك اقترانها (٥) في الوجود. وما لا ينفك عن المحدث، ولا يسبقه فهو محدث (٦). وهذا جلي واضح في حدث العالم..

ودليل آخر: وهو أنا نقول لهم: هذه الأصول التي هي العناصر الأربعة. لا تخلو أن تكون محدثة كما قلنا، أو قديمة كما قالوا.

لا يجوز أن تكون قديمة كما زعموا. لأنها لو كانت قديمة لم تخل في حال قدمها: إما أن تكون مجتمعة أو متفرقة. وعلى أصلها في صفتها أو مستحيلة عنها، وأن الوصفين ثبت [ت/ ٢٢] لها في حال قدمها. وجب أن يستحيل ارتفاعه (٧)؛ لأن ما حكم بأنه قديم استحال زواله - كما قلتم - في الذوات والعناصر. لما كانت قديمة استحال فناؤها وزوالها. وهذا يعطي أحد أمرين (٨):

إما أن يكون بقاءها على الأصل الأول. وهو التفرق، وعدم الاستحالة. فيمتنع فيها الاجتماع والتركيب. وفي ذلك إبطال للعالم أن (٩) يكون مركبها [ب/ ٢٠] قديمًا فيمتنع افتراقها، وعودها إلى صفة عنصرها في الأصل. وذلك مستحيل أيضًا. لأنا نراها يتعاقب عليها الاجتماع والافتراق، والاستحالة والرجوع إلى الأصل.

(١) في [ظ] نرى الجوهر. والصواب ما أثبتناه من [ت].
(٢) في [ت] وأنه لا يجوز الاجتماع والافتراق.
(٣) في [ت] منهما.
(٤) في [ت] وجب. (٥) في [ت] اقترانهما.
(٦) في [ت]: «وما لا ينفك عن المحدث ولا يسبقه محدث»، والعبارة كما ترى غير متناسقة. وما جاء في [ظ] أقرب إلى الصواب.
(٧) في [ت] ارتفاعها. (٨) في [ت] الأمرين.
(٩) في [ت] أن يكون. وهو الصواب. وفي [ظ] أو يكون.

وهذا بين في إبطال قدمها . .

فإن قيل: هذا الذي ذكرتموه من الاجتماع والافتراق، وصفة العنصر [١] الأصلية، والاستحالة الحادثة [٢] تدل على الحدث. دعوى منكم. فأنتم مطالبون بالدلالة على صحة ذلك.

قيل لهم: الدلالة على ذلك: أن ما كان قديمًا إنما كان قديمًا ثابتًا [٣] لنفسه، وما يستحق من الصفات إنما يستحقها لنفسه. وما كان واجبًا لنفسه، وثابتًا لنفسه. استحال تغيره عما ثبت لنفسه مع [عين] [٤] بقاء نفسه. وصارت نفسه. فيما تستحقه، وتستوجبه تجري مجرى العلة مع معلولها. في أنه لا يجوز انفكاك أحدهما عن الآخر. فالمعلول ثابت ما كانت العلة قائمة موجودة.

فلذلك ما استحقه ذو النفس لنفسه. لا يزول مع بقاء نفسه.

وهذا جلي واضح، لا محيد [لهم] [٥] عنه . .

واحتج المخالف [ت ب/ ٢٢]: بأنا نجد الجواهر والأجسام تتقلب بها الأحوال، وتتغير بها [٦] الاستحالات عند الامتزاج والغلبة. ثم يعود عند التفرق وانقلاب الغالب مغلوبًا. بعودها إلى ما كانت عليه في الأصل. وذلك مما لا ينتهى فيه إلى الفناء والعدم. وقد اختبرنا ذلك بالامتحان فوجدناه صحيحًا.

ومن ذلك: أن الإنسان لما استحالت العناصر فيه [٧] إلى لحم، وعظم، ودم. وغير ذلك من طبائعه وأمزجته الدالة على اجتماع العناصر فيه [٨] ، واستحالتها عن صورتها الأولى. ثم تجده بعد ذلك تستحيل العناصر فيه إلى ما كانت عليه.

والذي يدركه الحس [ط أ/ ٢١] منه يصير اللحم والعظم ترابًا. ونستدل [٩] بهذا المحسوس على الباقي. فتعلمه عقلاء.

---

(١) في [ت] والصفة للعنصر.
(٢) في [ت] يدل.
(٣) كلمة [ثابتا] من نسخة [ت].
(٤) كلمة [عين] من [ت].
(٥) [لهم] من [ت].
(٦) في [ت] وتعتريها الاستحالات.
(٧) كلمة [فيه] ساقطة من [ت].
(٨) كلمة [فيه] ساقطة من [ت].
(٩) في [ت] ويستدل.

وكذلك إذا وجدنا قدرًا. وملأناها ماءً، وأوقدنا تحتها نارًا. فإن النار إذا غلت بحرارتها [١] الماء. فإنه يستحيل بخارًا. فإذا بعد عن النار. صار هواءً. فإذا ارتفع إلى الأثير صار نارًا. فإذا صادف [٢] السحاب عاد ماءً. وهذا جلي واضح.

إن في العناصر لا يتصور فيها الفناء والعدم. وما هذا صفته وجب أن يكون قديمًا.

فالجواب: أن هذا الكلام يشتمل على شيئين:

أحدهما: دعوى ذكرتموها [٣] مبنية على آرائكم ومذاهبكم. فأنتم مطالبون بالدلالة على صحتها [٤].

والثاني: أن موضوع الدلالة في هذا الكلام. أنكم نفيتم الفناء والعدم عن الجواهر، من حيث أنكم وجدتموه. وأدلة الإثبات لا يكتفي فيها بمثل [ت ١/ ٢٣] هذا..

وجواب ثان: وهو أن المدركات تقع على ضربين:

أحدهما: مدرك بالحس.

والثاني: مدرك بالعقل.

ولا شك أنا نتوهم بعقولنا. فناء الأجسام والجواهر كلها. كما نتوهم الاستحالة عن جميعها. لكن بعضه أدركنا استحالته بالحس. وهي الأجزاء الصغار. وتصورناه بالعقل في الكبير مثل السماوات والأرض، وما أشبه ذلك. ونظير ذلك في الأعراض. منها: ما يدرك زوالها وعدمها بالحس. وهو الحركات والسكون، وسواد السبج، والشعر. وأمثال ذلك.

ومنها ما نتوهمه بالعقل ونثبته جائزًا. وهو سواد السبج والغراب وأمثال ذلك..

* * *

(١) في [ت] إذا غلبت. والصواب ما جاء في /[ظ].
(٢) في [ت] فإذا صادفه.
(٣) في [ت] دعوى ذكرتموه. والصواب ما جاء في [ظ].
(٤) في [ت] على صحة ذلك.

فصل: [العالم له خالق]

إذا ثبت أن العالم محدث مخلوق. فله خالق خلقه، وصانع صنعه، وقد زعمت طائفة يسيرة من الدهرية [١] : أنه مخلوق لا خالق له [ظ ب/ ٢١].

والدلالة على إبطال قولهم: أنا نقول: الخلق والخالق، والفاعل والفعل من باب المتضايفات التي لا يجوز انفكاك أحدها عن الآخر. وهذا من باب المستحيل [٢] الذي لا تقبله العقول. ولهذا لو أن إنسانًا مر على أرض. فوجد فيها حجارة ملقاة. ثم غاب عنها [٣] زمانًا. ثم عاد إليها. فوجد الحجارة مبنية على أحسن بناء، وأحكمه وأصحه. لم يتوهم في نفسه، ولم يدخل على عقله. أن ذلك حصل، وحدث منفعلاً من غير فاعل. حتى لو أخبره مخبر بذلك لجهله في ذلك. وتجهيله أكبر من تكذيبه، ومنازعته في ذلك.

وهذا مركوز في معارف الناس. حتى لا يخفي ذلك على أدنى من له عقل. فإذا [ت ب/ ٢٣] كان هذا مما يتحقق في باب الجزئيات [٤]. فالكليات [٥] به أولى. .

ومما يحقق هذا: أن العالم في بنائه يشتمل على دقائق من الصنعة، وفنون من

---

(١) الدهرية: من فِرق أهل الغلو. نفوا الربوبية، وجحدوا الصانع المدبر العالم القادر، وزعموا أن العالم لم يزل موجودًا كذلك بنفسه لا بصانع، ولم يزل الحيوان من النطفة والنطفة من الحيوان. وكذلك كان وكذلك يكون أبدًا. وهم ينكرون النبوة والبعث والحساب، ويردون كل شيء إلى فعل الأفلاك، ولا يعرفون الخير ولا الشر، وإنما اللذة والمنفعة. (انظر الدكتور عبد المنعم حفني موسوعة الفرق ص ٢٢٥).

(٢) المستحيل: ما امتنع وجوده ضرورة، وقد يسمى الممتنع. (انظر المعجم الفلسفي ١٨٢).

(٣) في [ت] بدون كلمة [عنها].

(٤) الجزئيات: مفردها جزئي. وهو مصطلح منطقي توصف به القضايا أو الأحكام التي ينصب منها المحمول على جزء من ما صدق الموضوع. (المعجم الفلسفي ٦١).

(٥) الكليات: هي المعاني العامة التي تصدق على كثيرين، ولها مفهوم يدل على خصائصها ومميزاتها ولها «ما صدق» يشمل الأفراد التي تقع تحتها وتطلق في المنطق على الكليات الخمس. (الجنس - النوع - الفصل - الخاصة - العرض العام). (انظر المعجم الفلسفي ١٥٤).

الحكمة.

وما مثله لا يثبت إلا بفعل فاعل مريد، عالم، قاهر. وهذا جلي واضح.

وليس لهذه الطائفة من الشبهة ما يصلح إيرادها لهجنتها. فأخلينا الكتاب منها.

* * *

فصل: [الخالق واحد]

إذا ثبت أن للعالم صانعًا صنعه، وموجودًا أوجده. فهو واحد لا ثاني له.

وذهبت المجوس [(١)] والثنوية [(٢)] إلى أن صانع العالم اثنان:

أحدهما: خير لا يفعل إلا الخير. وهو النور.

والثاني: شرير لا يفعل إلا الشر. وهو الظلام.

والدلالة على ما ذكرنا. أنا نقول: قد ثبت أن صانع العالم غني غير محتاج. وأول مقامات الغنى الاستقلال بالوحدة. لأن الواحد لا يفتقر في إثبات ذاته، وتحقيق صفاته إلى سواه..

ولو قلنا: إن صانع الخير يعجز عن فعل الشر، حتى يحتاج إلى سواه ليوجده. زال الغنى. وكذلك صانع الشر.

وإذا ثبت هذا وجب أن يكون الصانع غنيًا [ط ١/ ٢٢] غير محتاج. وذلك يوجب استغناؤه بوحدانيته عن ثاني فيما يستحقه لأجله الإلهية. وهذا بين واضح في ذلك..

فإن قيل: الذي يجب أنْ يكَون غنيًا فيما يستحقه لنفسه، وإثبات وصفه به. لا يوجب نقصًا فيَ حقه.

وخالق الخير لا يستحق فعل الشر [(٣)] لنفسه. لأن إثبات وصفه بخلق الشر

---

(١) **المجوس**: الذين زعموا أن الأصلين لا يجوز أن يكونا قديمين أزليين. والظلمة محدثة. ثم لهم اختلاف في سبب حدوثها. أمن النور حدثت؟ أم من شيء آخر؟ «الشهرستاني الملل والنحل ج ١ ص ٢٧٨».

(٢) **الثنوية**: هؤلاء هم أصحاب الاثنين الأزليين. يزعمون أن النور والظلمة أزليان قديمان. «الشهرستاني الملل والنحل ج ١ ص ٢٩٠».

(٣) **الشر**: كل ما كان موضوعًا للاستهجان أو الذم، فترفضه الإرادة الحرة، وتحاول التخلص منه. ويقابل الخير والشر ثلاثة أنواع:

أ) **طبيعي**: كالألم والمرض.

والفساد. نقص فيه. فمنعنا أن نضيف إليه ما يوجب النقص في حقه..

قيل: هذا لا يصح لأن عجزه عن فعل الشر، واحتياجه إلى آخر يوجده نقص [ت ٢٤/أ] فيه. وما يوجب الكمال فهو وصف يستحقه الصانع الأول لنفسه. فهذا لأمر بالعكس مما ذكرتم، ولأنكم لا توقفون الأمر على ذلك. ولهذا الظلام الذي [هو] [١] صانع الشر عاجز يمنع وصفه من القدرة على فعل الخير. وقد أثبتموه صانعًا مع كونه عاجزًا. فإن كان العجز عن فعل الشر ليس بنقص. فالعجز عن فعل الخير نقص بطريق القطع واليقين.

دليل آخر: نذكر فيه مسائل تعرض على مذهبهم بالإبطال.

منها: ما يقال لهم: ما تقولون في إنسان يعلم علمًا، ثم نسيه، ثم ذكره. فتعلم العلم [٢] وتذكره خير، ونسيانه من الشر. فلا يخلو أن تقولوا: الكل من فعل النور. أو الكل من فعل الظلام. أو الخير من فعل النور. والشر من فعل الظلام.

فإن قلتم: الكل من فعل النور. فقد قررتم: أن النور قد فعل الشر الذي هو النسيان. وهذا خلاف قولكم..

وإن قلتم: أن الظلام فعل الجميع. فقد أقررتم [٣] بخلاف قولكم. لأن من قولكم. أن الظلام لا يفعل الخير. وقد أقررتم بخلاف ذلك.

وإن قلتم: إن الخير كان من الخير، والشر من الشرير. فقد جعلتم الذكر من غير الناسي، وجعلتم الذاكر [ظ ب/ ٢٢] فاعلاً، والناسي آخر. وهذا باطل من وجهين:

أحدهما: من جهة أن ذلك غير المسألة التي فرضناها.

والثاني: أنه لا يجوز أن يكون المتذكر غير الناسي.

ب) أخلاقي: كالكذب والعدوان.

ج) ميتافيزيقي: وهو نقصان كل شيء. (المعجم الفلسفي ١٠٢).

(١) [هو] ساقطة من [ظ].

(٢) في [ظ] فتذكره. والصواب ما جاء في [ت] وتذكره.

(٣) في [ت]: «وإن قلتم: إن الظلام فعل الجميع. فقد أقررتم أن الظلام فعل الخير. وهو خلاف قولكم. لأن من قولكم: إن الظلام لا يفعل الخير وقد أقررتم بخلاف ذلك».

وإذا ثبت هذا. بطل مذهبكم.

ومنها: أنه يقال لهم: إذا سمعنا قائلاً يقول: أنا الظلام. وهو صادق في ذلك. فمن [1] القائل له [ت ب/ ٢٤] النور الذي هو صادق أم الظلام الذي لا يقول الصدق [2]؟

فإن قلتم: هذا قول النور. فهذا محال. لأن النور متى قال: أنا الظلام فقد كذب. والنور لا يجوز أن يكون كاذبًا. لأن الكذب شر. والنور لا يفعل الشر.

وإن قلتم: أن القائل له: الظلام. فهذا محال. لأنه إذا قال ذلك فقد صدق. والظلام لا يجوز أن يكون صادقًا. لأن الصدق خير. وبأي الجوابين قالوا: فقد أقروا ببطلان مذهبهم.

منها: مسألة أخرى تشبه هذه. وهو أن قائلاً لو قال: أنا قتلت زيدًا ظلمًا. وهو صادق. أهذا من فعل النور أم من فعل الظلام؟.

فإن قالوا: هذا من فعل النور. فهذا باطل عندهم. لأن القتل ظلمًا شر، والشر ليس من فعل النور.

وإن قالوا: هذا منفعل الظلام. فهذا باطل عندهم. لأن الظلام لا يفعل الخير. والصدق هاهنا خير.

فأي الجوابين ارتكبوا، عاد ذلك بإبطال مذهبهم.

ودليل آخر: وهو أنهم يزعمون: أن النور في الأزل كان منفردًا بنفسه. غير ممتزج بشيء من الظلام. وكذلك قولهم في الظلام. أنه كان منفردًا بنفسه في الأزل غير ممتزج بشيء من النور. ثم [3] امتزجا بعد ذلك.

فنقول لهم: أهذا [4] الإفراد [5] الذي تدعونه في كل واحد منها هو وصف أزلي

---

(١) في [ت] من.
(٢) الصدق: ما لا كذب ولا خداع كالقول الصادق والشهادة الصادقة وهناك فرق بين الصدق الذي هو في الأصل وصف للأشخاص، والحقيقة التي هي وصف للأحكام والقضايا. ويطلق في الاستعمال العربي على ما يُرادف الصواب، والكذب ما يرادف الخطأ. (المعجم الفلسفي ١٠٥).
(٣) كلمة [ثم] ساقطة من [ت].
(٤) في [ت] هذا. (٥) في [ت] الانفراد.

استحقه لنفسه في الأزل. أم هو وصف مجددٌ [1] بعد أن لم يكن ثم [زال] [2] بالتغيير.

فإن قلتم: وصف أصلي [ظ/ ٢٣] [استحقه] [3] الموصوف به لذاته. فكذلك [4] يوجب استحالة زواله، ويمنع من تغيره. لأن الأوصاف [5] الأزلية لا تتغير، ولا تتبدل. وما استحقه [ت/ ٢٥] الموصوف لنفسه لا يتغير، ولا يزول [6] مادامت [7] النفس الموصوفة به قائمة. وهذا جلي واضح. لا يحتاج إلى زيادة في كشف، ولا تعسف في إيضاح.

وإن قلتم: إن الانفصال والتمييز. هو الوصف الحادث. حدث بعد الاختلاط والامتزاج. فذلك أيضًا لازم [8] فيه ما لزم في الأول. وبأيهما ناقضوا [9] امتنع تغييره. وإن أبوا هذا.

لكن قالوا قد يتغير أحدهما عن أصله. فيكون في الأصل نورًا [10] ثم يعود بسبب موجبه ظلامًا. وكذلك في الظلام. فهذا أصعب عليهم. ويلزمهم منه [11] ما لزمهم في الوصف. وإذا ثبت بطلان هذا - بما ذكرنا - ثبت بطلان مذهبهم.

ودليل آخر: قد زعموا: أن كل واحد من النور والظلام جواهر. وقد ثبت بالأدلة الواضحة، والبراهين الجلية: أن الجواهر كلها جنس واحد، وأنها متساوية. ويجوز على كل واحد منها [12] ما يجوز على الآخر. وأن كل واحد منهما يقوم مقام صاحبه، ويسد [13] مسده. وهذا [دليل] [14] يدل على أنه يجوز على النور [جميع] [15] ما يجوز

---

(١) في [ت] تجدد له.
(٢) كلمة [زال] ساقطة من /[ظ].
(٣) في [ت] وصف أزلي استحقه الموصوف. وفي [ظ]: وصف أصلي الموصوف به لذاته.
(٤) في [ت] فذلك.
(٥) الأزلي: ما لا أول له، ويُطلق على الأبدي وهو ما لا آخر له (المعجم الفلسفي ٩).
(٦) في [ت] ولا يتبدل.
(٧) في [ت] ما كانت.
(٨) في [ت] يلزم.
(٩) في [ت] قضوا.
(١٠) في [ت] نور.
(١١) في [ت] فيه.
(١٢) في [ت] منهما.
(١٣) في [ت] وسد.
(١٤) كلمة [دليل] ساقطة من [ظ] وأثبتناها من [ت].
(١٥) كلمة [جميع] ساقطة من [ظ] وأثبتناها من [ت].

على الظلمة، ويجوز على الظلمة جميع ما يجوز على النور. وذلك يوجب أحد أمرين:

إما أن يقروا بهذا فهو خلاف قولهم.

وإما أن ينكروه. فالأدلة القاطعة تقضي بفساد إنكارهم.

ودليل آخر: وهو أنهم قد زعموا أن النور حي، وأن الظلام موات، وأن النور يفعل الخير بحيويته [1]، والظلام يفعل الشر بطبيعته.

قالوا: وإنما قلنا [ت ب/٢٥] ذلك ليتحقق الخلاف بين النور وبين [ظ ب/ ٢٣] الظلام فيقال هذا باطل من وجوه:

احدها: إن أرادوا الفرق المطلق. وهو أن يقع من وجه ما. فقد حصل. يكون هذا نورًا، وهذا ظلامًا. وهذا كاف..

والثاني: أنهم قد ادعوا كون الموات فاعلاً. وهذا محال. من جهة أنه قد ثبت بالأدلة القاطعة. أن الحياة شرط في وجود الفعل من الفاعل. وتحقق هذا. أنه [2] لو جاز هذا في الظلام. لجاز هذا في النور. فلو عكس [3] ما قالوه [4] مجادل.

فقال: ما تنكروه على من يقول: إن النور هو الموات، والظلام هو الحي. لم يجده [5] إلى إبطال ذلك. إلا دعوى عاطلة عن دليل.

لأنه إن كان المطلوب التفرقة. فليقولوا: إن النور قديم، والظلام محدث. فإن هذا في الفصل أوكد مما ذكروا. ولما لم يقولوا هذا بطل ما ادعوه..

والثالث: أنهم زعموا: أنه يفعل بطبعه [6] فنسألهم عن هذا الطبع. هو [7] حي موصوف بصفات الأحياء من العلم [8] . . . .

---

(١) في [ت] بحياته. (٢) كلمة [أنه] ساقطة من نسخة [ت].
(٣) في [ت] يُمكسّ - بضم العين وكسر الكاف وفتح السين.
(٤) في [ت] ما قاله مجادل. (٥) في [ت] لم يجدوا.
(٦) الطبع: مجموعة مظاهر السلوك والشعور المكتسبة والموروثة التي تميز فردًا عن آخر، وقال الجرجاني: إنه الجبلة التي خُلق الإنسان عليها. (انظر المعجم الفلسفي/ ١١١، التعريفات للجرجاني/ ١٨٢).
(٧) في [ت] أهو.
(٨) العلم: قال الآمدي هو: عبارة عن حصول معنى ما في النفس حصولاً. لا يطرق إليه احتمال=

والقدرة [١]، والإرادة [٢]، وغير ذلك أم لا ؟ .

فإن ادعوا أنه موصوف بذلك . فقد خالفوا بهذا سائر القائلين بالطبائع . فهم مطالبون بالدلالة عليه، ولا يجدون في ذلك إلا دعوى [٣] لا برهان عليها .

ولأن القائلين بالطبع يقولون : إنه ليس بفاعل . و إنما هو مؤثر ؛ ولأنه لو كان الطبع هو الفاعل لوجب أن يكون فعله على طريقة واحدة ؛ لأن كلما هو مفعول بالطبع . فإنه يكون على وتيرة واحدة، لا يتغير، ولا يختلف . [ت ٢٦/أ] .

فلما رأينا الأحوال [٤] مختلفة علمنا أنها ليست من فعل الطبيعة . ويحقق هذا [٥] : أن الشمس نور وهي تفعل في بعض المواضع البياض وهو في الثوب المغسول . وفي [ظ ٢٤/أ] شيء آخر السواد . وهو في الوجوه التي [٦] تقابلها . وفي شيء تفعل اللين،

=كذبه على وجه غير الوجه الذي حصل عليه .

وقال الجرجاني : هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع، وقال الحكماء : هو حصول صورة الشيء في العقل، والأول أخص من الثاني، وقيل العلم : هو إدراك الشيء على ما هو به، وقيل : زوال الخفاء من المعلوم والجهل نقيضه، وقيل : هو مستغن عن التعريف، وقيل : العلم صفة راسخة يُدرك بها الكليات والجزئيات، وقيل : العلم عبارة عن إضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول، وقيل : عبارة عن صفة ذات صفة .

(انظر المبين للآمدي/ ١٢٧، وانظر التعريفات للجرجاني/ ٢٠٠٠).

(١) القدرة : هي الصفة التي يتمكن الحي من الفعل وتركه بالإرادة، وقيل : هي صفة تؤثر على قوة الإرادة .

وقال الآمدي : هي عبارة عن معنى يوجب التخصيص بالوجود دون العدم .

(انظر التعريفات/ ٢٢١، والمبين/ ١٢٧).

(٢) الإرادة : صفة توجب للحي حالاً يقع منه الفعل على وجه دون وجه، وفي الحقيقة هي ما لا يتعلق دائمًا إلا بالمعدوم فإنها صفة تخصص أمرًا ما لحصوله ووجوده كما قال تعالى : ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ وقيل : هي ميل يعقب اعتقاد النفع، وقيل : هي مطالبة القلب غذاء الروح من طيب النفس، وقيل : الإرادة حبس النفس عن مراداتها والإقبال على أوامر الله تعالى والرضا، وقيل : الإرادة جمرة من نار المحبة في القلب مقتضية لإجابة دواعي الحقيقة . وقال الآمدي : الإرادة : هي عبارة عن معنى يوجب تخصيص الحادث بزمان دون زمان . (انظر التعريفات/ ٣٧- ٣٨، والمبين/ ١٢٧).

(٣) دعوى : رأي أو فكر يحاول من يستمسك بها أن يثبتها وأن يدافع عنها ضد خصومها (انظر المعجم الفلسفي/ ٨٣).

(٤) في [ت] الأفعال .

(٥) كلمة [هذا] ساقطة من [ت].

(٦) في [ت] الذي .

وفي شيء تفعل الصلابة! وذلك يبطل أن تكون فاعلة في الأشياء بطبعها.

واحتج القائلون بالتثنية [١] بخرافات، ودعاوى كان يصنفها زعيم لهم يقال له: ماني [٢] ذكرت [٣] بعضها مما يدل على باقيها.

فمن ذلك أنهم قالوا: تأملنا الأجسام فرأيناها تنقسم قسمين:

أحد هما: شفاف لا ظل له. فهذا من جنس النور.

والثاني: ما له ظل. فهو من جنس الظلام، ولا واسطة بينهما.

ونظرنا في الأحوال [٤] فإذا هي ضربان:

أحدهما: خير [٥] مطلوب.

والآخر: شر [٦] محذور.

فأضفنا الخير إلى الشفاف الذي هو من جنس النور، والشر إلى الشر الذي هو من جنس الظلمة.

---

(١) **التثنية**: هم فرقة الثنوية، وسُمُّوا بذلك لأنهم أصحاب الاثنين الأزليين يزعمون أن النور والظلمة أزليان قديمان. (انظر الشهرستاني: الملل والنحل، ٢/ ٨٠).

(٢) **ماني**: رئيس فرقة المانوية، وهو ماني بن ماتك الحكيم الذي ظهر في زمان شابور بن أزدشير وقتله بهرام بن هرمز بن شابور، وذلك بعد عيسى عليه السلام، أخذ دينًا بين الماجوسية والنصرانية وكان يقول بنبوة المسيح عليه السلام ولا يقول بنبوة موسى عليه السلام، كان في الأصل ماجوسيًا عارفًا بمذاهب القوم، ومن ما ادعاه زعمه أن العالم مصنوع مركب من أصلين قديمين أحدهما نور والآخر ظلمة وأنهما أزليان وأنكر وجود شيء لا من أصل قديم وزعم أنهما لم يزالا قوتين حساسين سميعين بصيرين. (انظر الشهرستاني: الملل والنحل، ٢/ ٨١).

(٣) في [ت] ذكرنا.

(٤) **الأحوال**: عبارة عن إثبات لموجود غير متصفة بالوجود ولا بالعدم، وقد يمكن أن يعبر عنها بما به الاتفاق والافتراق بين الذوات.
(المبين، ١٢٨- ١٢٩).

(٥) **الخير**: ضد الشر. ويراد به عامة كل ما يبعث على الرضا والاستحسان. لكماله في نوعه، أو لملاءمته، أو لفائدته، أو لاتفاقه مع الأوامر الإلهية.
(انظر المعجم الفلسفي ٨٢).

(٦) **الشر**: كل ما كان موضوعًا للاستهجان أو الذم، فترفضه الإرادة الحرة، وتحاول التخلص منه. ويقابل الخير. والخير والشر من المعايير الكبرى للقيم الأخلاقية.
(انظر لمعجم الفلسفي ١٠٢- ٨١- ٨٢).

والجواب(١): أنا نقول: قد زعمتم: أن الشمس والقمر نوران خالصان، ووجدنا أن القمر يستر الكواكب عنا. وهذا فعل الظلام فلم لم (٢) تقولوا أنه من جنس (٣) الظلمة بذلك وكذلك إذا غلب ضوء الشمس على الكواكب خفيت.

وقد زعمتم أن الماء [الذي] (٤) الصافي والزجاج الرقيق من نور وظلمة جميعًا. وفيهما نفع وضرر، وهذا خلاف ما أصّلتم؛ ولأن الشمس مع كونها نورًا فإنها تؤذي أشياء بأن تحرقها. والإحراق شر من فعل الظلمة [ت ب/٢٦] وما تنكرون على من يقول: إن الأشياء من أربعة أصول: حرارة، وبرودة، ورطوبة، ويبوسة. لأنا نرى الأشياء على هذا، ونشاهدها عليها.

واحتج: بأن قال: وجدنا الليل والنهار. لا واسطة بينهما. وأحدهما نور مضيء، والآخر ظلمة معتمة. وهذا يدل على كونهما فرعين لأصلين أحدهما نور، والآخر ظلمة.

والجواب(٥) أن (٦): هذه دعوى لا برهان [ظ ب/٢٤] عليها. ولأن (٧) النهار وإن كان نورًا مضيئًا إلا أنه لو هرب فيه هارب ظهر لطالبه وهذا شر. وهو (٨) من فعل النور. ولو هرب ليلًا لستره (٩) الليل. وهذا خير من فعل الشرير الظلمة. وهو عكس ما تقولونه.

ولأنه لو كان نسبة الليل والنهار إلى أصلهما النور والظلمة. فنحن نرى الليل والنهار يزيدان وينقصان. وعندكم أن النور والظلام لا يدخلهما زيادة ولا نقص (١٠). وهذا خلاف ما أصّلتموه. فبطل ما ادعيتم.

---

(١) في [ت] فالجواب. (٢) في [ت] فلم تقولوا.

(٣) الجنس: اسم دال على كثيرين مختلفين بأنواع أو هو كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو من حيث كذلك فالكلي جنس. انظر: الجرجاني. التعريفات ص ١١١ .

(٤) كلمة [الذي] ساقطة من [ظ].

(٥) في [ت] فالجواب. (٦) كلمة [أن] من [ت].

(٧) في [ظ] لأن بدون واو. (٨) كلمة [وهو] ساقطة من [ت].

(٩) في [ت] ليستره بدون الليل.

(١٠) في [ت] لا يدخلهما الزيادة والنقصان.

ويقال لهم: قد رأينا إنسانًا قتل إنسانًا ظلمًا ثم عاد فندم [١] على قتله. وهذا بما به أقدم على قتله أقدم [٢] على التوبة والندم [٣]. فما منه الشر، قد ظهر منه الخير وهذا خلاف ما أصّلتم، والسلام [٤].

* * *

---

(١) في [ت] وقبل. (٢) في [ت] أقبل.

(٣) الندم: حزن على إثر ارتكاب خطأ، ومحاولة للاعتذار عنه والتوبة منه، وهو أشد من مجرد الأسف.

قال الجرجاني: الندم هو غم يصيب الإنسان ويتمنى أن ما وقع منه لم يقع.

(انظر المعجم الفلسفي ١٩٩، والتعريفات ٢٩٥).

(٤) كلمة [والسلام] من نسخة [ت].

فصل [فيما حكى عن عامة المجوس]

وحكى أن عامة المجوس [١] يقولون: إن الله تعالى قديم يخلق الخير، وإبليس قديم يخلق الشر، وإنهما جميعًا ليسا بجسمين.

وقالت طائفة منهم: الله ليس بجسم، وإبليس جسم.

وقال بعضهم: إن إبليس ليس بقديم. لكن الله وحده قديم. غير أنه فكر فكرة [٢] [ت ٢٧/أ] رديئة مرة [٣]. وقال: يدخل على [٤] ملكي من يضادّني فتولّد من ذلك الفكر إبليس.

وفيما [٥] ذكرناه من دلائل التوحيد [٦]، وإبطال قول الثنوية في إبطال الثاني كفاية.

وقد احتجوا لقولهم بقدم إبليس: أن قالوا قد وجدنا في العالم آلامًا، وشرورًا، وخلقًا رديئًا، وضارًا وذلك [٧] لا يجوز أن يُنسب إلى الله تعالى. لأنه لا يجوز عليه فعل القبيح [٨] فافتقرنا إلى من نضيف ذلك إليه. وليس إلا إبليس، ولم يجز أن يكون

---

(١) المجوس: وأصحاب الاثنين والمانوية وسائر فرقهم المجوسية. يقال لهم الدين الأكبر والملة العظمى، والثنوية اختفت بالمجوسية حتى أثبتوا أصلين اثنين مدبرين قديمين يقتسمان الخير والشر والنفع والضر والصلاح والفساد يسمون أحدهما النور والثاني الظلمة، ومسائل المجوس كلها تدور على قاعدتين:

إحداهما: بيان سبب امتزاج النور بالظلمة.

والثانية: سبب خلاص النور من الظلمة وجعلوا الامتزاج مبدأ والخلاص معادًا. «الملل والنحل».

(٢) في [ت] فكرة مرة. (٣) [رديئة مرة] ساقطة من [ت].

(٤) في [ت] في ملكي. (٥) في [ت] وفيما.

(٦) التوحيد: ثلاثة أشياء: معرفة الله تعالى بالربوبية، والإقرار بالوحدانية، ونفي الأنداد عنه جملة. وعرفه الفلاسفة بقولهم: مذهب يقول بإله واحد ترد إليه الأمور جميعها، ويقابل الثنوية وتعدد الآلهة «انظر التعريفات ص ٩٩».

(٧) في [ت] ذلك.

(٨) القبيح: ما ينحرف عن صورة تعدٍ كاملة في نوعها فيبعث على النفور، وإن كان منه ما يكتسب=

إبليس من فعل الله؛ لأنه لا يفعل الشر، واقتضى ذلك أن يكون قديمًا.

والجواب: أنه يقال لهم: ما تنكرون على من يقول: إن إبليس من خلق [(١)] الله ومفعولاته، وأنه لم يكن في الأصل شريرًا، وإنما تجدَّد له الشر لأنه [ظ ١/ ٢٥] اختاره على الخير فصار شريرًا وهو قادر على الخير والشر.

وكان خلقه في الأصل ابتلاء للعالم، حتى يظهر به المطيع والعاصي، ومن يصلح للنعم، ممن يصلح للعذاب.

وما تنكرون على من يقول: إن في الأرض عدة أبالسة يفعلون الشر. وما الذي يوجب أن يكون فاعل الشر واحدًا، وما أنتم في هذا إلا [على] [(٢)] مجرد دعوى.

وما تنكرون على مَنْ يقول: يجب أن يكون فاعل الخير، وفاعل الشر واحدًا [(٣)]. من جهة أن الفعل مضاف إلى القدرة، وإن ارتفاع القدرة عن الإله عجز [(٤)]. فوجب أن يكون قادرًا على الخير، والشر، وفاعلاً لهما على سبيل التعريض [(٥)] للإيمان والكفر، وما لأجله يصلح إيجاد الخير والشر. فلا يجدون [ت ب/ ٢٧] من ذلك مانعًا [(٦)].

ويقال للقائلين: إنه تولد من فكر [(٧)] الله. ما الذي أوجب في حقه الفكرة جهلاً كان منه بما يكون في خلقه أم مع العلم؟.

فإن قلتم: بجهل كان منه فيقال لهم: الألوهية [(٨)] ينافيها النقص والجهل نقص. فهذه دعوى لا تجوز على الإله القديم.

=قيمة جمالية باعتباره عملاً فنيًا. وقال الجرجاني: هو ما يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الآجل. (انظر المعجم الفلسفي، ١٤٦، والتعريفات، ٢٢٠).

(١) في [ت] من فعل الله.

(٢) كلمة [على] من نسخة [ت].

(٣) في [ت] واحدٌ.

(٤) عجز: مجموع الظاهرات النفسية الشاذة الدالة على تغيير في طبيعة الإرادة والأعمال الإرادية والانتباه. (المعجم الفلسفي، ١١٧).

(٥) التعريض: في الكلام ما يفهم به السامع مراده من غير تصريح. (التعريفات، ٩١).

(٦) المانع: عبارة عن انعدام الحكم عند وجود السبب. (التعريفات، ٢٤٩).

(٧) في [ت] من فكرة الله.

(٨) الألوهية: هي أحدية جميع الحقائق الوجودية. كما أن آدم عليه الصلاة والسلام أحدية لجمع جميع الصور البشرية. إذ للأحدية الجمعية الكمالية مرتبتان: أحدهما: قبل التفضيل تكون كل كثرة مسبوقة

وإن قلتم إنه مع العلم القديم [1] فالفكر فيهما يعلم ممتنع؛ لأن الفكر إنما يراد للبحث والعلم. فإذا حصل العلم زال الفكر.

* * *

بواحد هي فيه بالقوة هو. وتذكر قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ﴾. (التعريفات ٥٧).

(١) كلمة [القديم] من [ت].

فصل: [صانع العالم]

صانع العالم ليس بطبيعة [١] وقد زعمت طائفة من الملحدة: أن صانع العالم طبيعة.

والدلالة على إبطال [٢] قولهم: أنا نقول: الطبع في تعارف أهل اللغة: هو العادة، والخلق. ولهذا يقال: [فلان] [٣] طبعه الخير، وفلان طبعه الشر. أي عادته وخلقه.

والطبائع عند أرباب الأصول والفلسفة [٤] هي أربع: الحرارة [٥]، والبرودة [٦]، والرطوبة [٧]، واليبوسة [٨]. [ظ ب/٢٥].

فإن أرادوا ما أراده أهل اللغة. فمحال من جهة: أن العادة، والخلق ليسا بفاعلين، ولا مؤثرين في إيجاد شيء [ولا] [٩] وإعدامه فبطل القول به.

وإن أرادوا به الطبائع الأربع. فنحن نعلم أنها مقهورة مفعولة. لأنها لا تفعل

---

(١) **الطبيعة والطبع**: عبارة عن ما يوجد في الأجسام من القوة على مبادئ حركتها من غير إرادة، سواء كان ما يصدر عنها من الفعل على منهج واحد، كالقوة المحركة للحجر في هبوطه، أو مختلفًا كالقوة المحركة للنبات في تكوينه ونشوء فروعه وربما قيلت الطبيعة على ما كان من الصفات الأولية لكل شيء كالحرارة بالنسبة إلى النار أو على أغلب الكيفيات المتضادة للأشياء الممزجة، كالبرودة بالنسبة إلى الأفيون، وعلى الاستعداد بالقوة في الشيء لقبول كمال آخر، كاستعداد السليم الفَطِنَة لقبول العلم والتعلم، وعلى كل ما يقع اهتداء الفاعل إليه من غير تعليم كرضاع الطفل، وضحكه، وبكائه، ونحوه. [انظر: المبين ٨٣- ٨٤].

(٢) عبارة [على إبطال قولهم] ناقصة من [ت].

(٣) كلمة [فلان] ساقطة من [ظ].

(٤) في [ت] عند أرباب الأصول والفلسفية. والصواب ما جاء في [ظ].

(٥) **الحرارة**: هي ما من الكيفيات، يفرق بين المختلفات ويجمع بين المتشاكلات.

(٦) **البرودة**: ما كان من الكيفيات يجمع بين المتشاكلات وغير المتشاكلات.

(٧) **الرطوبة**: ما كان من الكيفيات بها يسهل قبول الجسم للانحصار والتشكل بشكل غيره وكذا تركه.

(٨) **اليبوسة**: مقابلة للرطوبة. (انظر: فيما سبق الآمدي. المبين، ٩١- ٩٢).

(٩) [ولا] من [ت].

بانفرادها، وإنما تفعل بامتزاجها. وذلك يخالف طبيعتها، ولا يتهيأ وقوع ذلك إلا بقاهر قهرها، وجابر جبرها.

والمقهور المفعول لا يكون خالقًا- لأنا [١] قد بينا فيما سلف- أن الإله الخالق من شرطه: أن يكون قادرًا، ولا تتم القدرة للمقهور [٢].

ودليل آخر: وهو أنا نسألهم عن الطبيعة [ت٢٨/أ] يصفونها [٣]: بأنها: عالمة، حية، قادرة، مريدة، مختارة أم لا.

فإن قلتم: إنها كذلك فهذا هو الإله الخالق. لكنكم خالفتم في تسميته فسميتموه: طبيعة، وهذا لا قائل به.

وإن قلتم: إن الطبيعة لا توصف بشيء من ذلك وإنما تؤثر تأثيرًا [٤] عادة فيقال لكم [٥]: إضافة الفعل والخلق إلى من تعدم فيه هذه الصفات محال باطل قطعا. لأنا لا نجد في العالم ذلك، ولا دليل يدل عليه.

ولأنه لو فعلت الطبيعة على سبيل التأثير. لوجب أن يكون فعلها على طريقة واحدة لا تختلف.

ولما رأينا في العالم اختلافا كثيرًا في الذوات [٦]، والصفات [٧] علمنا أنه ليس من فعل الطبيعة.

ودليل آخر: وهو أنا وجدنا الطبائع الأربع متضادة متنافرة؛ لأن الحرارة ضد البرودة، والرطوبة ضد اليبوسة، واجتماع المتضادين محال.

ولذا لا يجوز اجتماع الحركة [٨]، ....

---

(١) في [ت] إذ قد. (٢) للمقهور من [ت].
(٣) في [ت] أيصفونها.
(٤) في [ظ] تأثير. والصواب ما جاء في [ت].
(٥) [لكم] ساقطة من [ت]. (٦) الذات: كل ما دل على الصفات.
(٧) الصفات: النعوت القائمة بالذات.
(انظر علوي السقاف: صفات الله عز وجل الواردة في الكتاب والسنة، ١٦).
(٨) الحركة: عبارة عن كمال أوله عما قُيّد به الفعل لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة، لا من كل وجه بل من وجه، وذلك كما في الانتقال من مكان إلى مكان أو الاستحالة من كيفية إلى كيفية. انظر: المبين، ٨٥ .

. . . . والسكون [(١)]، والسواد، والبياض في ذات واحدة فإن [(٢)] اجتماع المتضاد محال باطل.

ودليل آخر: وهو أن الطبائع الأربع: أعراض لا يجوز قيامها بنفسها بل تفتقر إلى مكان تقوم به وما عجز عن القيام بنفسه [ظ/١/٢٦] فهو عن فعل غيره أعجز.

ودليل آخر: يقال لهم: الطبائع الأربع قديمة أم محدثة؟ فإن قالوا هي قديمة. وهي مع ذلك موجبة لوجود العالم فذلك يقتضي أن يكون العالم قديما.

فإن قالوا: العالم قديم [(٣)].

قيل لهم: إذًا تساوت الطبيعة والعالم في كونهما قديمين فنسبة العالم إلى الطبيعة كنسبة الطبيعة إلى العالم، وكل واحد[ت ب/٢٨] منهما دعوى تحتاج إلى دليل.

فإن قلتم [(٤)]: إنها قديمة لكنها ليست مؤثرة بانفرادها وإنما تؤثر بتركيبها الحادث [(٥)].

فنسألكم: تركيب الطبائع هو الطبائع أم غيرها؟.

فإن قلتم: هما شيء واحد فهذا محال؛ لأنه قد عدم التركيب وهي موجودة.

وإن قلتم: إنه غيرها قلت [(٦)] لكم: فإذًا صانع العالم. إنما هو التركيب، وذلك أمر غير الطبائع وهذا ترك لما قلتم.

ثم يقال لهم: أتقولون: إن هذا التركيب لمعنى حادث أم هو لا لمعنى؟ فإن قالوا ذلك لا لمعنى فهذا محال من جهة: أنه لو كان تركيب الطبائع لا لمعنى. لجاز أن يكون

---

(١) السكون: عبارة عن عدم الحركة فيما من شأنه أن يكون فيه أصل تلك الحركة، (المبين، ٨٥).
(٢) في [ت] فإذن.
(٣) القديم: يطلق على مما لا علة لوجوده كالباري، تعالى، وعلى ما لا أول لوجوده، وإن كان مفتقرًا إلى علة، كالعَالَم على أصلِ الحكيم.
(انظر الآمدي: المبين، ١٢٥- ١٢٦).
(٤) في [ت] وإن قلتم.
(٥) الحادث: قد يطلق ويراد به ما يفتقر إلى العلة وإن كان غير مسبوق بالعدم، كالعالَم. وقد يطلق على ما لوجوده أول وهو مسبوق بالعدم. فعلى هذا يكون العالم إن سمي عندهم قديمًا فباعتبار أنه غير مسبوق بالعدم، وإن سمي حادثًا فباعتبار أنه مفتقر إلى العلة في وجوده. (انظر المبين، ١٢٦).
(٦) في [ت] قلنا.

تركيب العالم لا لمعنى. وهذا يؤدى إلى إبطال افتقار وجود العالم إلى الطبائع. وهو نقض لما قالوا.

وإن قالوا: هو حادث عن موجب قلنا لهم: إن ذلك الموجب يوجبه الطبع أم غيره؟ فإن كان يوجبه غيره فهذا يدل على أن الفاعل له غير الطبع، وأنتم تقولون لا فاعل إلا بالطبع [1] وهذا ضد قولكم.

وإن قالوا موجبه الطبع، قيل لهم: فذلك يوجب أن يكون موجبه قديمًا؛ لأن علته قديمة. وقد قالوا: إنه حادث. وهذا تناقض في القول يوجب [القضاء] [2] ببطلانه.

ودليل آخر: ويقال [3] لهم: من قولكم: إن الطبائع الأربع كانت متباينة في الأزل، ثم اجتمعت فيسألون كيف يصور فيها الاجتماع [ظ ب/٢٦] مع التباين [4] فأحدها خفيف من عادته الصعود وهو الهواء [5] والآخر ثقيل من عادته الهبوط[ت ٢٩/أ] وهو التراب [6] والآخر من عادته الحرارة وهو النار [7]، والآخر من عادته البرودة وهو الماء [8] فلا يخلو ذلك من أمرين:

أحدهما: الاجتماع بنفوسها من غير سبب [9] ولا علة [10]، ....

---

(١) في [ت] إلا الطبع. (٢) كلمة [القضاء] من [ت].

(٣) في [ت] ويقال لهم. وفي [ظ] يقال لهم.

(٤) التباين: حال موضوعين متساويين في الذهن، أو متعاقبين، يتقابلان وفي تقابلهما ما يبرز كلاً منهما في الشعور، والتباين (التضاد) أحد قوانين الترابط الأساسية.

(انظر المعجم الفلسفي، ٣٧).

(٥) الهواء: عبارة عن جرم بسيط حار رطب.

(٦) التراب: عبارة عن جرم بسيط بارد يابس.

(٧) النار: عبارة عن جرم بسيط حار يابس أو هي جوهر لطيف محرق.

(انظر فيما سبق الآمدي. المبين، ٩٠- ٩١ . وانظر التعريفات، ٢٩٤).

(٨) الماء: عبارة عن جرم بسيط بارد رطب. (المبين، ٩٠).

(٩) السبب: ما يترتب عليه مسبب عقلاً أو واقعًا. فالمقدمات الصادقة سبب صدق النتيجة، وبعض الظواهر الطبيعية سبب ظواهر أخرى. (المعجم الفلسفي، ٩٦).

(١٠) علة: ما يؤثر في غيره ويقابل المعلول.

وتنقسم العلل عند أرسطو إلى أربعة أقسام: فاعلة كالنجار الذي يصنع الكرسي، ومادية وهي الخشب والحديد الذي يصنع منه، وصورية وهي الهيئة التي يتم عليها شكله وغائية وهي الجلوس عليه ومنها أخذت العلة الأولى وعلة العلل وتطلق على الله وحده. (المعجم الفلسفي، ١٢٢- ١٢٣).

. . . . .ولا قاهر [(١)]، وهذا محال؛ لأنه إيجاب انقلاب كل شيء عن عادته وطبعه لا لسبب. وهذا مستحيل.

ولأن ذلك يؤدي إلى تجويز وجود العالم بغير سبب من طبيعة، ولا غيرها. وهذا محال.

والثاني: أن تقولوا [(٢)] اجتماعها [(٣)] كان بسبب [من] [(٤)] خارج قهرها على عادتها، وعطفها عن طبائعها فهذا إقرار منهم: أن الأمر تم بغيرها وفيه إقرار بالصانع المختار الذي قهرها وهذا هو قولنا.

ودليل آخر: يقال لهم: [إنا] [(٥)] وجدتم أن الثمرة الواحدة، والحبة الواحدة من الشجرة نجدها تجمع طعومًا وألوانًا فنجد الرمانة منها أحمر، ومنها أبيض، ومنها حامض.

[وكذلك الوردة بعضها أحمر، وبعضها أصفر] [(٦)] ونجد الطبائع [واقعة] [(٧)] على صفة واحدة.

فلو كانت هذه الأحوال والصور، والألوان، والطعوم. من فعل الطبائع. لوجب أن تكون على صفة واحدة.

فلما رأينا هذا الاختلاف. علمنا: أنه ليس من فعل الطبائع، وإنما هو من فعل صانع حكيم [قادر] [(٨)]، مريد، مدبر [(٩)]، حي، مختار. وكذلك فإنا نجد الإنسان يحتاج مرة إلى الطعام، وأخرى إلى الشراب، وأخرى إلى الهواء، وأخرى إلى النوم إلى غير ذلك [ت ب/٢٩] من أحواله.

---

(١) **قاهر**: القهر الاجتماعي كل ما يعوق حرية الفرد من حيث إنه يعيش في مجتمع. وهو إما منظم كالقوانين أو شائع كالعادات والتقاليد. (المعجم الفلسفي، ١٤٩).
(٢) في [ت] يقول.
(٣) في [ت] اجتماعهما. وهو خطأ. والصواب ما جاء في [ظ].
(٤) كلمة [من] من نسخة [ت]. (٥) كلمة [إنا] من نسخة [ت].
(٦) في [ت] وكذلك الوردة بعضها أبيض، وبعضها أسمر، وبعضها أصفر.
(٧) كلمة [واقعة] من نسخة [ت].
(٨) كلمة [قادر] من نسخة [ت].
(٩) كلمة [مدبر] ساقطة من [ت].

فكل جزء منه يختص بفائدة، وبحاجة، وبانتفاع إلى غير ذلك من الخصائص (١).

وتساوي الطبائع (٢) لا توجب مع الامتزاج (٣) إلا التساوي في جميع الأحوال فوجب إضافة ذلك [ظ ٢٧/أ] إلى غيرها.

واحتج المخالف بأن قال: قد (٤) تأملنا الموجودات بأسرها. فما رأيناها ولا شيئا منها. خلا من اجتماع الطبائع الأربع، ولا بد له منها وبها تتفق (٥) عند اعتدالها، وتفسد عند غلبة أحدها على باقيها.

ونجد الموجودات تستحيل أجزاؤها إلى ما يوافقها. مما هو أصل لها، وإذا لم يتخلص شيء من العالم من ذلك فلا (٦) يستغنى عنه، ويأخذ منه، ويستحيل إليه. علمنا أنه لا شيء إلا من الطبائع وفعلها.

والجواب (٧) أن ما ذكروه يدل على أن الطبائع موجودة تدخل تحت انفعال القهر، والتدبير (٨) وأنها مما (٩) يدخل تارة في المواد ويظهر مع تنافرها ضرب من الفساد (١٠) وليس (١١) فيه ما يدل على أن ذلك فعلها، ولا هي المدبرة له. ونحن لا نمنع من ذلك. لأنا نقول: إن الله تعالى خلق الطبائع ودبرها، وأجراها في (١٢) الجزئيات، والكليات مجرى المنفعل المقهور. كما أجرى أمر الأشياء المطبوعة.

ولهذا أجرى آثارها على أقسام متنوعة، وضروب مختلفة، وصفات متغايرة - على ما قدمنا بيانه - فبطل ما ذكروه.

---

(١) الخصائص: جمع خاصة. وهي ما ينتمي إلى نوع واحد، وإليه وحده في زمان معين، وعدها أرسطو جزءًا من التعريف الناقص.

قال الجرجاني: الخاصة كلية مقولة على أفراد حقيقة واحدة فقط قولاً عرضيًا سواء وجد في جميع أفراده كالكاتب بالقوة بالنسبة إلى الإنسان أو في بعض أفراده كالكاتب بالفعل بالنسبة للإنسان. (انظر المعجم الفلسفي، ٧٩، والتعريفات، ١٢٩).

(٢) في [ت] الطباع.

(٣) الامتزاج: عبارة عن اجتماع عناصر متفاعلة الكيفيات (انظر المبين، ٩٤).

(٤) في [ت] إنا قد تأملنا.

(٥) في [ت] تتقوم.

(٦) في [ت] ولا.

(٧) في [ت] فالجواب.

(٨) في [ت] العبارة هكذا: تدخل تحت الانفعال، والقهر، والتدبير.

(٩) في [ت] بدون [مما].

(١٠) الفساد: عبارة عن خروج شيء من الوجود إلى العدم دفعة واحدة، لا يسيرًا يسيرًا. (انظر المبين، ٩٣).

(١١) في [ت] وليس.

(١٢) في [ت] إلى.

فصل [صانع العالم ليس بفلك]

صانع العالم ليس بفلك ولا نجم. وزعمت طوائف القائلين بالنجوم: أن فاعل العالم إنما هو [ت ٣٠/أ] الفلك [١].

وقال آخرون: إنما هو النجوم.

والدلالة على فساد قولهم. أنا نقول: قد نرى النجوم والفلك [٢] قد [٣] تنتقل بحركاتها، وتزول من برج إلى برج. فلا يخلو كونها في أبراجها لعينها [٤]، أو نفسها، أو لمعنى آخر. أوجب لها ذلك.

ومحال أن يكون ذلك لعينها [٥]، ونفسها من جهة أن ما يستحقه الموصوف لنفسه، وعينه لا يدخله الزوال، والانتقال، والتغيير. وإن كان ذلك لمعنى فلا يخلو ذلك [ظ ٢٧/ب] المعنى: إما أن يكون قديمًا، أو محدثًا.

فلو كان قديمًا لاستحال أن يتصور فيه التغير، والانتقال على ما تقدم. فلم يبق إلا أن يكون ذلك لمعنى محدث حدث به انتقالها، وتغير به أبراجها. فصارت بذلك محلاً للحوادث، وما هو محل للحوادث محدث؛ لأن الحوادث محدثة، وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث. وذلك يوجب أن يكون فاعلها، وفاعل ما يحدث لها. فاعلاً آخر مدبر، حكيم يجريها بتدبيره وحكمه [٦]، وإرادته وهو الله تعالى.

وإن قلت [٧]: إنها محدثة - بما ذكرنا - لم يجز أن تكون هي الفاعلة في غيرها وجودا ولا عدمًا.

---

(١) الفلك: عبارة عن جرم كريّ الشكل غير قابل للكون والفساد محيط بما في عالم الملكوت والفساد، وعلى رأي الإسلاميين: فعبارة عن جرم كريّ محيط بالعناصر. (انظر المبين، ٩٠).
(٢) في [ت] قد نرى الفلك والنجوم.
(٣) في [ت] تنتقل بدون [قد].
(٤) في [ت] بعينها.
(٥) في [ت] بعينها.
(٦) في [ت] وحكمته.
(٧) في [ت] وإن ثبت. بدل [وإن قلت].

ودليل آخر: نقول قد رأينا أن النجوم أجسام مجموعة من جواهر مركبة. تقوم بها الأعراض من الألوان، والحركات، والسكون، والصور، والكيفيات، والكميات. وأنها داخلة تحت الانفعال، والتغيير، والزوال، وما هذا سبيله فهو حامل للمحدثات، وهو محدث لا محالة يحتاج إلى مدبر، ومقوِّم، ومجرى، ومسخر كسائر الأجسام التي [ت ب/ ٣٠] تعلمها ضرورة وأنها لا تخلو من جميع ما ذكرنا، وأنها كذلك محدثة مخلوقة. وهذا جلي واضح.

ودليل آخر: يقال لهم: ما تقولون في النجوم أهي أحياء [(١)] قادرون، حكماء، مر يدون، لهم اختيار، وعلم. أم النجوم على غير هذه الصفات فتلحق بالجمادات؟.

فإن قالوا إنها أحياء قادرة [(٢)] على ما ذكر من الصفات. فهذا قول باطل. ليس عليه أحد من القائلين بالنجوم.

ولأن القول به يؤدي إلى إثبات أكثر من صانع واحد، وإله واحد، وقد بينا في غير هذا الموضع أنه يستحيل إثبات إلهين وأكثر [ظ/ ٢٨/أ] وقضية البراهين الصحيحة إثبات إله واحد.

وإن قالوا: إنها جمادات تؤثر بطبائعها فقد أبطلنا القول بتأثير الطبائع - فيما تقدم - ولأن من المستحيل أن يكون جماد يؤثر في الأحياء القادرين الفاعلين الذين هم في ذواتهم أجل حالاً، وأتم في الذوات، والصفات.

ولو عكس هذا عاكس فقال: يجب أن يكون الحي القادر المريد هو المؤثر في الجماد. لكان بالصواب أولى وهذا بين [(٣)] واضح.

واحتج المخالف بأن قال: لا شك، ولا مرية في تأثير الكواكب في هذا العالم. وذلك نعرفه بشيئين:

---

(١) تقولون أن النجوم أحياء. وفي [ظ]: ما تقولون في النجوم أهي أحياء.
(٢) في [ت] إنها قادرة بدون كلمة: أحياء.
(٣) كلمة [بين] ساقطة من [ت].

أحدهما: الطريق الحسي [(١)].

والثاني: الطريق العقلي والاستدلالي [(٢)].

فأما الطريق الحسي فلا خفاء بما نجده من تأثير الشمس في الأجسام بطبيعتها من الحرارة حتى تسخنه بعد برودته، وتسوده بعد بياضه، وتبيضه بعد سواده، وتلينه بالنضج بعد قوته. إلى غير ذلك مما لا خفاء به على ذوى الحس [ت ٣١/أ] به.

ولهذا يحدث للجالس في الشمس من الكرب والصداع، والحمى، ويبس الأخلاط. ما لا يستريب به من له أدنى عقل، وأيسر ذوق.

وأما [(٣)] الطريق الاستدلالي. فإنا إذا عرفنا المواليد وما يقارنها، من الطوالع [(٤)]، وما تشهد به الكواكب في بروجها، وأما كنها من سعادة [(٥)]، ومنحة، وفساد، وصحة، ما إذا أجاد الناظر. علم صحة تعليق ذلك- بما ذكرنا-.

والمدافع لهذا إنما مكابر للحس، معاند للدليل ويجب عليه الانقياد - إلى ما ذكرنا - عند الفهم له بإنصاف.

فالجواب: أن ما ذكروه من التأثير المحسوس. إنما هو مبنى على مسألة القول بالتولد [(٦)] والتأثير [(٧)]. وهي مسألة عظيمة [ظ ب/٢٨] وقد بينا فيها إبطال القول

---

(١) **المحسوس:** ما يدرك بالحواس، وهناك محسوسات خاصة. كالمسموعات، والمذوقات ومحسوسات مشتركة تدرك بالحس المشترك على نحو ما صورها أرسطو كالحركة والسكون والعدد. (انظر المعجم الفلسفي، ١٧٢).

(٢) **الاستدلال:** فعل الذهن الذي يلمح (علاقة مبدأ ونتيجة) بين قضية وأخرى أو بين عدة قضايا، وينتهي إلى الحكم بالصدق أو بالكذب أو إلى حكم بالضرورة أو الاحتمال، وهو استنباطي واستقرائي مباشر وغير مباشر. (انظر المعجم الفلسفي، ١١).

(٣) في [ت] وأما. أما في [ظ] أما.

(٤) **الطوالع:** أول ما يبدو من تجليات الأسماء الإلهية على باطن العبد فيحسن أخلاقه وصفاته بتنوير باطنه. (الجرجاني: التعريفات: ١٨٤).

(٥) **السعادة:** في أساسها حال تنشأ عن إشباع الرغبات الإنسانية كمًا وكيفًا، وقد تسمو إلى مستوى الرضا الروحي ونعيم التأمل والنظر، وبذا تختلط بالغبطة وإن كانت هذه أدوم وأسمى. (المعجم الفلسفي، ٩٧).

(٦) **التولد:** منهج استخدمه سقراط لاستخلاص الأفكار الموجودة في الذهن، وذلك بإلقاء أسئلة مرتبة تجعل المسئول يتذكر الحقائق الأولية. (انظر المعجم الفلسفي، ٥٧).

(٧) **التأثير:** يراد به التأثير المتبادل بين النفس والجسم، ويسمى بالتأثير الطبيعي ويرد العلاقة بين=

بالتولد. وأن ما يحدث من حرارة، وبرودة، ورطوبة، ويبوسة، وجوع، وشبع، وري، وعطش. إلى غير ذلك، مما يظهر عند الاعتمادات فذلك كله خلق الله تعالى.

ولعل من أفعاله يوجده قرين هذه الأحوال. لا أنه حدث عنها، ولا [أنه] (١) تولد من اجتماعها أو افتراقها وإنما (٢) جعلت كالعلامات الدالة على وجود ذلك، أو الشرائط، إلى غير ذلك من أسباب الاقتران. وقد حققنا فيها الأدلة في موضعها بما فيه كفاية.

فهذا الأصل الذي بنوا أمر الحس عليه. لانوا فقهم على صحته. فبطل ما تعلق به.

وأما ما ذكروه من الطريق الاستدلالي بالحساب، ومعرفة أزمنة المواليد. فغير صحيح أيضا، من جهة أنه لا يمر على نظام واحد، ولا على وتيرة واحدة.

ولهذا نجد عسكرًا يخرج [ت ب/٣١] إلى الحرب لا يكاد يوافق أحدهم صاحبه في مولده في النجم والمولد (٣) بالزمان، ولا بالطالع، وتتفاوت درجاتهم، وأحوالهم، ويقتلون كلهم في يوم واحد.

وكذلك يكونون في سفينة في البحر فينكسر عليهم (٤) المركب فيغرقون في وقت واحد، ولا يسلم منهم أحد.

وكذلك يجمع السلطان جماعة لسرور حدث له فيعطى كل واحد منهم من الدراهم، والثياب، والمنافع، والاستخدام مثل صاحبه مع اختلاف مواليدهم، وأحوالهم، وطوالعهم.

فعلمت أن ما ذكروه أمرًا (٥) لا يكاد ينضبط، ولا تتحقق صحته.

فإن اتفق في بعض الأحوال إصابة. فذلك بطريق الموافقة. لا بطريق تقرير الصحة في طريق المعرفة.

=النفس والجسم إلى تناسق أزلي. (انظر المعجم الفلسفي، ٣٦).
(١) كلمة [أنه] ساقطة من [ظ].
(٢) في [ت] فإنما.
(٣) عبارة [في النجم والمولد] ساقطة من [ظ].
(٤) في [ت] بهم.
(٥) في [ت] أمرٌ- بالرفع.

ومما يحقق هذا ويوضحه: أنا نرى المنجم. إذا أراد أن يأخذ الطالع لمولد أو لمسألة فإنه من حين يأخذه إلى حين [ظ ١/ ٢٩] ينصبه إلى حين (١) يقف على الطالع بمشاهدة الشمس في العضادة، واستقرار نور الشمس من أحد ثَقْبَيِ (٢) العضادة واقعًا على مثله من الطرف الآخر. قد يسير الفلك دقائق كثيرة وإن لم يكن درجة.

فساعة الولادة قد لا تتحقق وإنما يدرك ما يدركه بطريق الظن (٣). وقد تحققنا ذلك بشواهد حاضرة. نضربها لذلك.

فإنا لو قدرنا ماء جاريا شديدًا الجرية، وأخذنا قصبة. فأصلحنا منها على هيئة الدولاب، ونصبناها ليدور بجرية ذلك الماء لم يثبت دورانها.

والناظر الذي يريد منها ما يريد من الفلك يأخذ النور من طرفي [ت ٩/ ٣٢] العضادة وإنما يقاربه مقاربة لا على سبيل تحقيق. ومهما صورنا من هذا فالفلك في دورانه أسرع وأجرى وأبعد أن يوقف في جريته على مقام التحقيق والاحتياط، فبان بهذا: أن ما يقولونه إنما هو على سبيل الظن، والحدس، والتقريب، لا على سبيل التحقيق.

* * *

---

(١) عبارة: [إلى حين] ساقطة من [ت].

(٢) في [ت] ثقبتي العضادة.

(٣) الظن: معرفة أدنى من اليقين تحتمل الشك ولا تصل إلى مستوى العلم وقال الجرجاني: الظن: الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض، ويستعمل في اليقين والشك، وقيل الظن أحد طرفي الشك بصفة الرجحان. (انظر المعجم الفلسفي، ١١٤، وانظر التعريفات، ١٨٨).

فصل: [كمال القول في إثبات التوحيد]

وكمال القول في إثبات التوحيد: ذكر ما ذهبت النصارى [١] إليه من التثليث [٢]، وشرح مذاهبهم، واختلافهم، والإشارة إلى إبطال قولهم، بما لا بد من ذكره في هذا الكتاب.

وهذه حكاية قولهم فيما نقل عنهم.

اتفقت طوائف النصارى: على أن الله تعالى ليس بجسم، واتفقوا أيضًا على أنه جوهر واحد، ثلاثة أقانيم، وأن كل واحد من الأقانيم جوهر [٣] خاص. يجمعها الجوهر العام، ثم اختلفوا: فقال بعضهم: إن الأقانيم مختلفة في الأقنومية، متفقة في الجوهرية.

وقال الآخرون: إنها ليست مختلفة في الأقنومية بل متغايرة.

---

(١) النصارى: أتباع الدين المنزل من عند الله تعالى على عيسى ابن مريم - عليه السلام - وكتابهم الإنجيل، وسموا بالنصارى نسبة إلى بلدة الناصرة في فلسطين، وهي التي منها المسيح، أو إشارة إلى صفة وهي نصرهم لعيسى عليه السلام وتناصرهم فيما بينهم. وهذا يخص المؤمنين منهم في أول الأمر، ثم أطلق عليهم كلهم على وجه التغليب، ويشهد لذلك قوله تعالى: ﴿قَالَ ٱلْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنصَارُ ٱللَّهِ﴾. والنصرانية تعتبر امتدادًا لليهودية؛ لأن عيسى أرسل إلى بني إسرائيل مجددًا في شريعة موسى، ومصححًا لما حرفه اليهود منها وليحل لهم بعض الطيبات التي حُرِّمت عليهم. (انظر أبي عبد الله عامر فالح: معجم ألفاظ العقيدة، ٤٠٨- ٤٠٩).

(٢) التثليث: من معتقدات النصرانية بعد التحريف وتتضمن زعمهم: أن الله له ثلاث حالات تسمى (الأقانيم) فالله عندهم ثلاثة:

الأول: الإله الأب وهو الله وله خصائص اللاهوتية.

الثاني: الإله الابن وله خصائص الناسوتية وهو عيسى.

الثالث: الإله الروح القدس، وله خصائص الازدواجية بين الإلهية والبشرية وهو الروح التي حلت في مريم. (انظر أبي عبد الله عامر فالح: معجم ألفاظ العقيدة، ٤٠٩).

(٣) الجوهر: على أصول الحكماء: الموجود لا في موضوع، والمراد بالموضوع المحل المتقدم بذاته، والمقدم لما يحل فيه.

وينقسم الجوهر إلى بسيط ومركب. أما البسيط فهو العقل والنفس والمادة والصورة. وأما المركب فعبارة عن أحد جزأي الجسم وهو محل الجزء الآخر منه.

(انظر الآمدي: المبين، ١٠٩، ١١٠).

وقال قوم [ظ ب/٢٩] منهم: إن كل واحد منها: لا هو الآخر، ولا هو غيره، وليست بمتغايرة، ولا مختلفة.

وزعموا، أن الجوهر ليس هو غيرها. إلا ما ذكر عن طائفة من الملكية. فإنهم قالوا: إن الأقانيم [1] هي الجوهر، وأن الجوهر غير الأقانيم. وزعموا: أن الجوهر هو الأب، والأقانيم هي الحياة وهي روح [2] القدس، والقدرة، والعلم، وأن الله تعالى اتحد بأحد [3] الأقانيم الذي هو الابن بعيسى ابن مريم وكان قسيمًا عند الاتحاد، لا هوتيًا وناسوتيًا حُمل، وولد، ونشأ، وقتل وصلب، ودفن واختلفوا [ت/ب/٣٢] هاهنا.

فقالت النسطورية [4]: إن المسيح جوهران أقنومان: قديم ومحدث، وإن اتحاده إنما هو بالمشيئة، وأن مشيئتهما واحدة وإن كانا جوهرين.

وقالت اليعقوبية [5]: إنه لما اتحد صار الجوهران: الجوهر القديم والجوهر المحدث جوهرًا واحدًا.

واختلفوا هاهنا:

---

(١) أقنوم: لغة: الأصل.
واصطلاحًا: عند أفلاطون أحد مبادئ العالم الثلاثة:
الأولى وهي: الواحد، والعقل، والنفس الكلية.
ومعناه في اللاهوت المسيحي: أحد الأقانيم الثلاثة وهي: الأب، والابن، والروح القدس.
(انظر المعجم الفلسفي، ١٩).

(٢) في [ت] والروح. وفي [ظ] وهي الروح القدس.

(٣) في [ت] بآحاد.

(٤) النسطورية: فرقة من فرق النصارى تشبه الملكية إلا أنهم قالوا: إن مريم لم تلد الإله وإنما ولدت الإنسان، وأن الله تعالى لم يلد الإنسان وإنما ولد الإله. تعالى الله عن كفرهم. وهذه الفرقة غالبة على الموصل والعراق وفارس وخراسان وهم منسوبون إلى نسطور وكان بطريركًا بالقسطنطينية. (انظر الفيصل في الملل والأهواء والنحل، ٤٩).

(٥) اليعقوبية: فرقة من فرق النصارى قالوا: بالأقانيم الثلاثة إلا أنهم قالوا: انقلبت الكلمة لحمًا ودمًا فصار الإله المسيح وهو الظاهر بجسده. فمنهم من قال: إن المسيح هو الله، ومنهم من قال: ظهر اللاهوت بالناسوت فصار ناسوت المسيح مظهر الحق لا على طريق حلول جزء فيه ولا على سبيل اتحاد الكلمة التي هي في حكم الصفة بل صار هو هو. (أبي عبد الله فالح، معجم ألفاظ العقيدة، ٤٥٢ وانظر الفِصل في الملل والأهواء والنحل، ٤٩).

فقال بعضهم: الجوهر المحدث. صار قديمًا.

وزعم آخرون منهم: أنهما لما اتحدا صارا جوهرًا واحدًا قديمًا من جهة. محدثا من جهة.

وقالت الملكية [١]: إن [٢] المسيح جوهران أقنوم واحد. وحكي عن بعضهم: أنه أقنومان جوهر واحد.

وقالت الأريوسية: إن الله تعالى ليس بجسم، ولا أقانيم له، وإن المسيح لم يصلب، ولم يقتل، وإنه نبي.

وحكى عن بعضهم: أنه قال: المسيح ليس بابن الله عز وجل وحكي عن بعضهم: أنه ابن الله - تعالى على التسمية والتقريب - وهذه الطائفة الأريوسية [٣] لا تخالف المسلمين. إلا في نبوة محمد ﷺ.

واختلفوا في الكلمة الملقاة إلى مريم - عليها السلام -.

فقالت طائفة منهم: إن الكلمة حلت في مريم حلول [ط١/٣٠] الممازجة كما يحل الماء في اللبن فيمازجه ويخالطه.

وقالت طائفة منهم: إنها حلت في مريم من غير ممازجة، كما أن شخص الإنسان في المرآة، وفي الأجسام الصقيلة من غير ممازجة.

وزعمت طائفة من النصارى: أن اللاهوت مع الناسوت. كمثل الخاتم مع الشمع. يؤثر فيه بالنقش ثم لا يبقى منه شيء إلا أثره. وإذ قد حكينا أقوالهم فنحن نورد [ت ب/٣٣] الكلام عليهم فصولاً نفرد كل فصل بمقول [٤] يتخلص البيان فيه. لما

---

(١) الملكية أو الملكانية: طائفة من النصارى أصحاب «ملكا» قالوا: إن الكلمة اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته، ويعنون بالكلمة أقنوم العلم، ويعنون بروح القدس أقنوم الحياة، وقال بعضهم: إن الكلمة مازجت جسد المسيح كما يمازج الخمر اللبن والماء، وقالت: إن المسيح قديم أزلي من قديم أزلي. والقتل والصلب وقع على الناسوت واللاهوت. (انظر الفِصل في الملل والأهواء والنحل، ١/ ٤٩٤٨، وانظر أبي عبد الله فالح، معجم ألفاظ العقيدة، ٢٩٠).

(٢) في [ت] المسيح جوهران. بدون [أن].

(٣) الأريوسية: طائفة من طوائف النصارى تقول بالتوحيد ونبوة عيسى عليه السلام.

(٤) كلمة: [بمقول] ساقطة من [ت].

قصد به فأول ذلك:

فصل: الدلالة على أن الباري ليس بجوهر.

إنا قد علمنا تساوى الجواهر في ذواتها لتساويها في حدودها، وإذا ثبت هذا، فكلما يقع عليه اسم الجوهر بحقيقته وجب أن يشارك (١) الجواهر فيما يجوز عليها، ويجب لها.

وقد ثبت أنها تقبل حمل المحدثات من الأعراض، وأنها لا تنفك منها، وأنها بذلك تكون محدثة ومنفعلة، ومتجسمة بالاجتماع، والباري لا يجوز عليه شيء من ذلك. فبطل كونه جوهرًا.

ودليل آخر: قد ثبتت الدلالة الجلية على كون الجواهر أحد أقسام العالم. إذ العالم إما جوهر منفرد بنفسه ومركب (٢). فيكون جسمًا. وكلاهما حاملان الأعراضَ، وقد ثبت بالدلالة المتقدمة. كون العالم محدثا، غير قديم.

فلو كان الباري تعالى جوهرًا لوجب أن يكون محدثا، ولما اتفقنا على أنه تعالى قديم تعالى أن يكون جوهرًا، كما يتعالى أن يكون جسمًا، وحاملاً للأعراض.

واحتج المخالف: بأنا قد اتفقنا على أن الباري تعالى ذات موجود قائم بنفسه، مستغن بذاته وقد اتفقنا على أن الباري ليس بجسم؛ لأن الجسم لا يستغنى بنفسه عن الاجتماع والتركيب،

وليس بعرض لأنه يقوم بنفسه [ط ب/٣٠] فبقي أنه جوهر ويحقق هذا: أن الأشياء على ضربين:

ضرب يصح منه الفعل وهو الجوهر.

وضرب [ت ب/٣٣] لا يصح منه الفعل وهو: العرض.

---

(١) في [ت] تشاركه.

(٢) مركب: لغة: ما اشتمل على عدة عناصر.

منطقيًا: الحد المركب هو الذي يصحبه ما يفسره أو يحدده، والقضية المركبة ما كان موضوعها أو محمولها مركبا، والقياس المركب ما تكون من عدة مقدمات أو ما كان أحد حدي النتيجة فيه مركبًا. (المعجم الفلسفي، ١٨٠).

وقد ثبت أنه فاعل فكان جوهرًا.

والجواب: أنه يقال لهم: إنكم تشيرون إلى أنكم لم تجدوا ذلك في الشاهد فقط، أم في الشاهد والغائب؟.

فإن قلتم: في الشاهد. فذلك صحيح. فما الدليل على الغائب أنه يكون مثله في ذلك.

وإن [(١)] قلتم لم نجد في الشاهد والغائب فهذا باطل. من جهة: أن الغائب لم تدركوه، وإنما عرفتموه بالقياس [(٢)]. فنحن نطالبكم في ذلك بوجه الجمع بينهما، ولا يتم ذلك إلا بمشاركة الغائب والشاهد فيما لأجله استحق أن يوصف بما يوصف به الشاهد وهذه مسألة الخلاف.

ولأنكم تنكرون على من يقول: إن في الغائب ما ليس بجسم، ولا جوهر، ولا عرض. فالدليل على أن لا غائب إلا وهو مثل الشاهد.

وجواب آخر: وهو أنكم إذا قلتم لم نجد قائما بنفسه إلا وهو جوهر، قلنا لكم: ولا وجدنا جوهرًا قائما إلا وهو محدث، كان بعد أن لم يكن، ولا محدث إلا وكان بعد أن لم يكن، ولا جوهر إلا ويصلح أن يكون جسمًا مركبا تعتريه الحوادث فتغيره، وتدركه الآفات [(٣)] فتفسده فهل تقضون في حق الباري تعالى بمثل ذلك ؟.

فإن قلتموه تركتم مذهبكم، وإن منعتموه فسد دليلكم، ويقال لكم على منهاج قولكم إنا لم نجد حيًّا إلا وهو من نطفة، ولا نطفة إلا وهو من حيوان.. وذلك متسلسل أبدًا إلى ما لا نهاية له.

وقد اتفقنا على أن الباري تعالى: حي فهل تقضون عليه بما يُقضى [ت ٩/٣٤] على الحيوان المشاهد.

فإن قلتم ذلك قلتم بما نتفق على بطلانه، وإن أبيتم ذلك بطل دليلكم. ويقال لكم

---

(١) في [ت] فإن.

(٢) القياس: قول مؤلف من قضايا إذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر. كقولنا العالم (حادث لأنه) متغير، وكل متغير حادث. فإنه قول مركب من قضيتين إذا سلمتا لزم عنهما لذاتهما العالم حادث.

(٣) في [ت] أفات.

قد تأملنا الفاعل في الشاهد فرأيناه إنما يفعل بآلات في أدوات، وجوارح، وعلاج ويدركه في [ظ ٣١/٩] ذلك تعب ومشقة.

وقد اتفقنا على أن الباري فاعل، فإن ألحقتموه في ذلك بالشاهد فذلك [١] مما اتفقنا على بطلانه وإن أبيتم ذلك. فسد دليلكم.

ويقال لهم: إذا قلتم: إن الباري جوهر. أفتقولون إنه يساوي الجواهر الموجودة المعقولة، ومن جنسها؟.

فإن قالوا هو كذلك [٢].

قالوا: إنما اتفقنا على بطلانه وإن أبوا ذلك. قلنا لهم: ما تنكرون على من يقول: إن الباري قديم موجود ليس بجوهر، ولا عرض، ولا كالموجودات، كما أنه ليس كالجواهر.

ويقال لهم: قد قلتم إن الجوهر شريف؛ لأنه حامل الأعراض، والعرض خسيس. فهل تقولون: إن الباري يشارك الشريف في أنه يحمل الأعراض أم لا، فإن قلتم بذلك قلتم بما وقع الاتفاق على بطلانه وإن أبيتم ذلك فقد نفيتم عنه الشرف.

* * *

(١) في [ت] وذلك.
(٢) عبارة [قالوا: هو كذلك] ساقطة من [ت].

فصل: في إبطال القول بالأقانيم [١]

الأقانيم واحده أقنوم. وقيل، قنوّم.

واختلفوا في الأقانيم:

فقال قوم منهم: هي جواهر.

وقال قوم: هي خواص [٢].

وقال قوم: هي صفات.

وقال قوم: هي أشخاص.

والأب عندهم: الجوهر الجامع للأقانيم، والابن هو الكلمة التي اتحدت عند مبدء المسيح، والروح هي الحياة. وأجمعوا على أن الاتحاد صفة فعل، وليست بصفة ذات، والدلالة على إبطال قولهم في الأقانيم [ت ب/٣٤] أنا نقول لهم: قد قلتم إن الجوهر العام جامع للأقانيم التى بدعتموها.

فنقول لكم: أهذه الأقانيم هي هو أم غيره؟.

فإن قالوا: هي هو، وهو قول اليعقوبية، والنسطورية، قلنا لهم: فالجوهر غير مختلف من حيث كان جوهرًا، ومن حيث كان معدودًا، ومن حيث كان خواصٌ متباينة المعنى. وهذا مما توافقون عليه.

والأقانيم مختلفة من حيث هي خواص متباينة المعنى ومن حيث هي معدودة، ومن حث هي أقانيم لأن منها عندهم الابن الذي تدرع بجسده [ظ ب/٣١] المسيح دون الروح. فقد ثبت بهذا أن الجوهر غير مختلف من حيث الجوهر، والعدد، والخاصة.

---

(١) في [ت] أقانيم.

(٢) خواص: مفردها خاصية وهي صفة لا تنفك عن الشيء وتميزه من غيره ومن مجموع الخواص يتكون الكيف. (انظر المعجم الفلسفي، ٧٩).

والأقانيم مختلفة في جميع ذلك، وهذا يوجب استحالة كون أحدهما الآخر، وتجهيل من صار إليه وهذا مما لا خلاص لهم منه.

وإن قالوا: إن الجوهر غير الأقانيم. وهو قول الملكية الذين هم الروم. قلنا لهم: هذا يوجب أن يكون الجوهر إلهًا والأقانيم الثلاثة آلهة هي غيره.

فالإله حينئذ جوهر، وثلاثة أقانيم غيره. وهذا نقض لقولهم ثلاثة ونفي الرابع.

وإن قالوا: الإله ثلاثة أقانيم، والرابع ليس بغير الثلاثة. قلنا لهم: في هذا بينكم وبين من قال: الأقانيم ثلاثة، ولا جوهر هناك يجمعها ولا هي له.

ولأن هذا يؤدى إلى أن يكون الجوهر رابعا. وجوده كعدمه وهو مع هذا جامع لها، وهذا الكلام هو الجهل بعينه، ويقال لهم: إذا جاز أن يكون الرابع مع الثلاثة ثلاثة [ت ٩/٣٥] جاز أن يكون الثالث من الأقانيم. مع الأقنومين اثنين، وجاز أن يكون الثاني مع الأول واحدًا فرجع [1] الأمر إلى إثبات أقنوم واحد، وبقى ما زاد عليه. فلا يكون الرابع يزيد على الثالث - ولا يزيد الثالث [2] على الثاني، والثاني لا يزيد على الواحد. وهذا مستحيل في القول بوضعه، ومفسد لقولهم بالتزامه، ولا محيد لهم عنه.

وهذا بعينه يقال لليعقوبية [3]، والنسطورية [4] في قولهم: إن الأب إله، والابن إله، والروح إله والثلاثة [مع هذا] [5] واحد.

ودليل آخر: يقال لمن زعم أن الأقانيم خواص، وصفات للجوهر العام. وقد [6] زعمتم أنها أقانيم، وخواص، وصفات لا لأنفسها. وإنما هي لمعنى آخر غيرها. وذلك يوجب إثبات أربعة وهو مبطل لقولهم بالتثليث.

وإن أبوا هذا. وقالوا [7]: هي خواص لأنفسها [وصفات لأنفسها] [8] وأقانيم

---

(١) في [ت] فيرجع الأمر.
(٢) كلمة [الثالث] ساقطة من [ت].
(٣) سبق التعريف بها.
(٤) سبق التعريف بها.
(٥) عبارة [مع هذا] من [ت].
(٦) في [ت] قد- بدون واو.
(٧) في [ت] وقال. والصحيح ما جاء في [ظ].
(٨) عبارة [وصفات لأنفسها] من [ت].

لأنفسها. قلنا لهم: هذا مستحيل أن تكون خاصة [ظ ٣٢/أ] وصفة لأنفسها؛ لأن من شأن الصفة لا تقوم بنفسها. ولا بد لها من محل يقوم بها [١]، وحامل يحملها.

ولأن هذا القول يؤدي إلى محال؛ لأنه إذا كان الأقنوم أقنومًا لنفسه وعيسى أقنوم أحدها. وجب أن يكون ابنًا لنفسه، وكذلك الروح تكون روحا لنفسها، والصفة صفة لنفسها. وهذا قول محال فوجب أن يكون باطلاً.

وقد زعم قوم منهم. أن الأقانيم أشخاص فنقول لهم: أهي أشخاص لنفوسها أم لجوهر يجمعها ويعيد القول عليهم كما [ت ب/٣٥] تقدم، ولا محيد لهم عنه.

ودليل آخر يقال لهم: إذا كان الأب جوهرًا، والابن جوهرًا آخر [٢]، والروح من جوهرهما فما الذي أوجب اختصاص أحد الجوهرين بأن كان ابنا والآخر أبًا، ولو عكس عاكس هذا، ما الذي كان يوجب إبطال قوله لا سيما مع قولهم: إن الجوهرين قديمان لأنفسها، وليس أحدهما أسبق في الوجود من الآخر، ولا يجدون إلى إبطال ذلك سبيلا وهذا مبطل لقولهم.

واحتج المخالف: بأن قد ثبت: أن [٣] الباري موجود حي عالم، فوجب أن يكون ثلاثة أقانيم.

أحدها: الجوهر القائم بنفسه.

والآخر: الحياة.

والآخر: العلم.

لأن معنى قولنا: حي، عالم أي ذو حياة، وذو علم، [والعلم هو الكلمة] [٤].

والحياة هي روح القدس [والعلم هو كهذا] [٥]. فاقتضى ذلك صحة ما قلنا.

فالجواب: إن كان إثبات الثلاثة - لما ذكرتم - وجب إثبات أربعة؛ لأنه موجود،

---

(١) في [ت] ولا بد لها من محل تقوم به.
(٢) في [ت] غيره. وفي [ظ] آخرا.
(٣) في [ت] بأن.
(٤) [والعلم هو الكلمة] من [ت] ولا توجد في [ظ].
(٥) [والعلم هو كهذا] من [ظ] ولا توجد في [ت].

حي، عالم، قادر فكما أن العالم هو ذو العلم فكذلك القادر هو ذو القدرة.

فان قالوا: إنما منعنا من ذلك لأن القدرة والحياة واحد [١].

قلنا: إن جاز أن تكون القدرة، والحياة واحدًا جاز أن يكون العلم - والحياة واحدًا. وقد أجمعنا على خلافه؛ ولأنه إنما يكون [ظ ب/٣٢] العلم والحياة واحدًا إذا كان لا حي إلا قادر.

ونحن نعلم، ونتحقق أن لنا حيًا غير قادر، وقد نعلم الحي حيا، ولا نعلمه قادرًا، ولو كان كما ذكروا لما جاز أن يعلم الحي حيًا إلا مع علمه قادرًا. وهذا محال.

فإن قالوا: لا يجوز أن يكون [ت ٣٦/٩] العلم هو الحياة؛ لأن الحياة لا تزيد ولا تنقص، والعلم يزيد وينقص قلنا: وكذلك لا يجوز أن تكون الحياة هي القدرة؛ لأن الحياة لا تزيد ولا تنقص - والقدرة تزيد وتنقص. وهذا مما لا محيد لهم عنه.

وجواب آخر: يقرب من الأول. وهو أنا نقول قد ثبت: أن الباري: حي، عالم، قادر، مريد، سميع، بصير، متكلم، موجود، باق، قديم. فيجب أن يكون كل واحد من هذه أقنومًا كما قلتم - في الحي العالم. وما الفرق بينهما؟.

* * *

(١) في [ت] واحد. والصواب ما جاء في [ظ].

فصل: في إبطال قولهم في الاتحاد

وقد اختلف قولهم في الاتحاد اختلافا متباينا.

فزعم قوم منهم: أن الاتحاد هو أن الكلمة التي هي الابن. حلت جسد المسيح. وقيل: هذا هو قول الأكثرين منهم.

وزعم قوم منهم: أن الاتحاد هو الاختلاط والامتزاج وقال قوم من اليعقوبية: هو أن الكلمة [1] كلمة الله انقلبت لحمًا، ودمًا بالاتحاد [2].

وقال كثير من اليعقوبية [3]، **والنسطورية** [4]: الاتحاد: هو أن الكلمة، والناسوت اختلطا وامتزجا كاختلاط الماء بالخمر وامتزاجهما، وكذلك الخمر واللبن.

وقال قوم [5] **منهم:** إن الاتحاد هو أن الكلمة والنا سوت اتحدا فصارا هيكلاً ومحلاً.

وقال قوم منهم: الاتحاد مثل ظهور صورة الإنسان في المرآة، وكظهور الطابع في المطبوع مثل الخاتم في الشمع.

وقال قوم منهم: الكلمة اتحدت بجسد المسيح على معنى أنها حلته [ظ ٩ / ٣٣] من

---

(١) كلمة [الكلمة] من [ت].

(٢) **الاتحاد:** امتزاج شيئين أو أكثر في كل متصل الأجزاء، ومنه اتحاد النفس والبدن والاتحاد الصوفي أعلى مقامات النفس ويصبح الواصل معه وكأنه والباري شيء واحد، فيخترق الحجب ويرى ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر. وبه قال الجنيد، وتفرعت عنه شطحات صوفية غالبة. (المعجم الفلسفي، ٢).

(٣) **اليعقوبية:** ينسبون إلى يعقوب البرذعاني. وكان راهبًا بالقسطنطينية وقيل إنهم أهل مذهب ديستورس. قال ابن العميد: وإنما سمى أهل مذهب ديستورس يعقوبية؛ لأن اسمه كان في الغلمانية يعقوب. وقيل بل كان له تلميذ اسمه يعقوب. فنسبوا إليه.

(٤) سبق التعريف بها.

(٥) في [ت] وقال منهم.

غير مماسة ولا ممازجة كما نقول: الله في السماء، وعلى العرش من غير مماسة [ت ب/ ٣٦] ولا ممازجة [١].

وكما نقول: إن العقل جوهر حال في النفس، غير مخالط النفس، ولا مماس لها.

وقالت الملكية [٢]: [الاتحاد] [٣] إن الاثنين صارا واحدًا، وصارت الكثرة قلة.

ونحن نورد على هذه المقالات ما لا بد منه في فصول تشتمل دلائلها الجميع.

فأما الدلالة على إبطال قول من زعم: أن الاتحاد هو الكلمة التى هي الابن حلت جسد المسيح وهو مثل قولهم: إن الكلمة والناسوت اتحدا فصارا هيكلاً واحدا. فنقول: لا يخلو أن تكون الكلمة عندكم قديمة أو محدثة. فإن كانت قديمة فمحال أن يحل القديم في محل. فيتحد بمحله؛ لأن محله الجسد، والجسد محدث لأنه يؤدى إلى أن يصير القديم محدثا وهذا محال.

وإن جاز أن يصير القديم محدثا. جاز أن يصير المحدث قديمًا. وهذا محال قطعا، والعلة في هذا ما تقدم وإن القديم ما كان بصفة السبق لغيره، والمحدث ما تأخر عن غيره، وزوال سبقه مع بقائه محال، كما أن زوال عدمه مع كونه بعد عدمه محال.

وهذا جلي في بطلان اتحاد الكلمة، والجسد على هذا الوجه، وإن كانت محدثة. فالكلمة المحدثة تكون عرضًا، ومحال أن يصير العرض جسمًا، كما أنه محال أن يصير الجسم والجوهر عرضًا وهذا جلي واضح.

ودليل آخر: إذا جاز أن تتحد الكلمة القديمة بالجسد فتصيران [٤] شيئًا واحدًا [ت ٩/ ٣٧] فلم لا يجوز أن تنقلب الكلمة بنفسها من كونها قديمة إلى كونه محدثة فما [٥] المانع من ذلك.

---

(١) في [ت] حلته من غير ممازجة.

(٢) الملكية: أصحاب «ملكا» الذي ظهر بأرض الروم، واستولى عليها. ومعظم الروم ملكانية. قالوا: إن الكلمة اتحدت بجسد المسيح، وتدرعت بناسوته، ويعنون بالكلمة أقنوم العلم، ويعنون بروح القدس أقنوم الحياة. (الشهرستاني الملل والنحل ج١ ص ٢٦٦).

(٣) كلمة [الاتحاد] من [ت].

(٤) في [ت] فيصيران شيئًا واحدًا.

(٥) في [ت] وما.

إذا جاز عليها الاستحالة، والانقلاب وكذلك القول [ظ ب/٣٣] في المحدث أن يصير قديمًا وإذا ثبت استحالة ذلك فالعلة فيه ما ذكرنا. وهذا جلي في إبطال قولهم.

دليل آخر: يقال لهم: لم زعمتم: أن كلمة الله اتحدت بجسد المسيح دون جسد غيره من الأنبياء عليهم السلام [1] مثل آدم - وإبراهيم، وموسى، ونوح، وغيرهم من الأنبياء [عليهم الصلاة والسلام] [2] وما الذي لأجله اختص بذلك دون غيره [3].

فإن قالوا: لما ظهر على يده من الآيات المذكورة من إحياء الموتى، وإبراء الأكمه، والأبرص، إلى غير ذلك مما لا يقدر عليه أحد إلا الله.

قلنا لهم: هل ذلك بقدرته، وأنه كان مستقلا بفعل ذلك بنفسه أم كان ذلك بقدرة الله تعالى أظهره على يديه [4] ؟.

فإن قلتم: بقدرة من نفسه، وقوة من اختراعه. فنحن لا نسلم ذلك. فما الدليل عليه ؟.

وإن قلتم: إنه بقدرة الله وقوته أظهر على يديه [5] فهذه صفة ما ظهر على أيدي الأنبياء قبله مثل انقلاب العصا حية، وغير ذلك من الآيات. فقد تساويا في السبب، فلم اختص أحدهما بما لم يساوه الآخر فيه ؟.

وإن قالوا: إن موسى لم يخترع شيئا من ذلك، ولا نسبه إلى نفسه. وإنما كان يدعو ربه فيجيبه، قلنا، وكذلك عيسى. فإنه كان يدعو ربه فيجيبه، ولا فرق بينهما.

وإن قالوا: إن موسى كان يدعو بلسان العبودية، وعيسى كان [6] يدعو على سبيل التعليم [ت ب/٣٧] لأمته.

قلنا: ليس كذلك بل كلاهما كان يدعوان [7] بحكم العبودية. فهذا قول لا نسلم لكم.

---

(١) عبارة [عليهم السلام] ساقطة من [ت].
(٢) [عليهم الصلاة والسلام] من نسخة [ت].
(٣) في [ت] غيرهم.
(٤) في [ت] يده.
(٥) في [ت] يده.
(٦) في [ت] وكان عيسى يدعو.
(٧) في [ت] يدعوان.

وإن قالوا: قولنا عيسى - عليه السلام [١]- اسم لمعنيين:

أحدهما: ناسوت.

والثاني: لاهوت [٢] فما كان من دعاء وعبودية - رجع [٣] إلى الناسوت وما كان من إحداث، واختراع رجع إلى [٤] اللاهوت.

قلنا لهم: لا نسلم هذا وهو دعوى مسألة الخلاف. ولأنه قد يُدَّعَى هذا بعينه في موسى وغيره من الأنبياء فيقال: إن موسى [ظ ٣٤/٩] اسم لمعنيين وتفصلونهما كما ذكرتم - فيتقابل القولان، وتقف الدعوى.

وإن قالوا: إن كل واحد من هؤلاء الأنبياء أقر بأنه مربوب مخلوق، وناسوت عاطل عن لاهوت فأمنا فيه بما أقرّبه، فأما عيسى فلم يقر بشيء من ذلك.

قلنا: أول من أقر بذلك عيسى، واعترف بأنه عبد مخلوق، مرسل ففي كتابنا قوله تعالى: ﴿قَالَ إِنِّي عَبْدُ ٱللَّهِ ءَاتَىٰنِيَ ٱلْكِتَٰبَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا﴾[٥] وفي الإنجيل: (إني عبد الله أرسلت معلما) وفي الإنجيل قال عيسى (اخرجوا من مدينتنا فإن النبي لا يكرم في مدينته).

وقد ذكر لهذا نظائر كثيرة.

قالوا: فقد خص عيسى عن غيره من الأنبياء. بما يدل على أنه إله - كما ذكرنا- ولهذا في الإنجيل (العذراء تحمل وتلد ابنا ويدعى اسمه إلهًا).

قلنا: هذا قول يحتاج في إثباته إلى نقل ثقة، عن ثقة، حتى نثبته. وإلا فإنه لم يصل إلينا بطريق مثله يقبل وإنما نسمعكم تذكرونه، وتحكونه، وعلى أنه قد ورد بمثل طريقكم في موسى [ت ٣٨/٩] مثل ذلك فذكر أن الله تعالى لما كلم موسى قال: يا موسى إني قد جعلتك إله هارون، وجعلتك إلهًا لفرعون.

فقد استويا في الذكر باسم الإله، ولأنه ليس فيما ذكرتم ما يدل على ما نقول.

---

(١) عبارة [عليهم السلام] ساقطة من [ت].
(٢) في [ت] أحدهما: لاهوت. والثاني: ناسوت
(٣) في [ت] فهو إلى الناسوت.
(٤) في [ت] فهو من اللهوت.
(٥) سورة مريم: ٣٠ .

وذلك أنه قال: ويدعى اسمه إلهًا فمعناه: يدعوه من يدعيه منكم، ومن أمثالكم. وليس في الكلام ما يدل على أنه تعالى أقره على تسميته بذلك.

ولأنه لو أقره على ذلك، كما أقر المروى في موسى. فإن معناه: أنه إله أي مدبر، وداع إلى الصواب، وكاشف (١) لطريق الخير من [طريق] (٢) الشر وبنصح للعباد يكون بذلك بهم (٣) رحيمًا لهم فسماه بذلك على سبيل الاستعارة (٤). لا على سبيل التحقيق (٥) كما يسمى الله رحيما، والعبد رحيما (٦) والله كريما، والعبد كريما، والله ربًّا والعبد [ظ ب/٣٤] ربًّا إلى أمثال ذلك من الأسماء.

* * *

(١) في [ت] وكاشف.
(٢) كلمة [طريق] ساقطة من [ظ].
(٣) في [ت] برأيهم.
(٤) الاستعارة: ادعاء معنى الحقيقة في الشيء للمبالغة في التشبيه مع طرح ذكر المشبه من البين كقولك: لقيت أسدًا وأنت تعني به الرجل الشجاع ثم إذا ذكر المشبه به مع ذكر القرينة يسمى استعارة تصريحيه وتحقيقية نحو لقيت أسدًا في الحمام، وإذا قلنا المنية أي الموت انشبت أي علقت أظفارها بفلان فقد شبهنا المنية بالسبع في اغتيال النفوس أي إهلاكها من غير تفريق بين نفّاع وضرار فأثبتنا لها الأظفار التي لا يكمل ذلك الاغتيال منه بدونها تحقيقًا للمبالغة في التشبيه. فتشبيه المنية بالسبع استعارة بالكناية وإثبات الأظفار لها استعارة تخيلية، والاستعارة في الفعل لا تكون إلا تبعية كنطقتُ الحال. (انظر التعريفات للجرجاني، ٤٢).
(٥) التحقيق: التأكد من صحة قول أو واقعة. (انظر المعجم الفلسفي جـ١ ص ٤٠).
(٦) كلمة [رحيما] ساقطة من [ت].

فصل: [في إبطال أن الاتحاد هو الاختلاط]

فأما الدلالة على إبطال قول من قال: إن الاتحاد [١] هو الاختلاط، والامتزاج [٢] فنقول: لا يخلو أن تكون الكلمة قديمة أو محدثة.

فإن كانت قديمة فلا شك أن الاختلاط أمر حادث والكلمة سابقة. فإذن الانفراد والخلو عن الامتزاج. قد ثبت وصفًا للكلمة القديمة وكل قديم فهو بصفته لا يقبل التغيير لأن لك مما يرفع وصف القديم فهو ممتنع لذلك مستحيل.

وإذا ثبت هذا امتنع في حق الكلمة القديمة الامتزاج، والاختلاط، ولأن جواز الاختلاط والامتزاج يؤدى إلى إثبات [ت ب/٣٨] المماسة؛ لأنه لا سبيل إلى الاختلاط والامتزاج إلا به ويوجب أن يجوز التركيب الموجب لتخليص الكيفيات الثابتة به، ومحال في حق القديم إثبات ما يعود بكيفية، لأن ذلك إنما هو من صفات الأجسام المؤلفة وهو متنزه عن ذلك لعلة أن التأليف فعل من ضروبه جواز انحلاله وتقدم اقترافه.

وما هو محل الحوادث لا تفارقه وجب أن تقضي بكونه محدثا.

وإذا اتفقنا على أن الكلمة قديمة. وجب أن يبقى عنها ما يخرجها عن حد القديم، ويدخلها في جملة المحدث.

وإن كانت الكلمة محدثة. فاَلكلمة المحدثة هي عرض، والعرض لا تتصور فيه مخالطة الجواهر والأجسام ولا ممازجتها وإنما يقوم بها.

---

(١) الاتحاد: هو تصير الذاتين واحدة، ولا يكون إلا في العدد من الاثنين فصاعدًا.

الاتحاد: في الجنس يسمى مجانسة، وفي النوع مماثلة، وفي الخاصة مشاكلة، وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة، وفي الأطراف مطابقة، وفي الإضافة مناسبة وفي وضع الأجزاء موازنة.

الاتحاد: هو شهود الوجود الحق، الواحد المطلق، الذي الكل موجود بالحق فيتحد به الكل من حيث كون كل شيء موجودًا به معدومًا بنفسه لا من حيث أن له وجودًا خاصًا اتحد به فإنه محال، وقيل: الاتحاد امتزاج الشيئين واختلاطهما حتى يصيرا شيئًا واحدًا لاتصال نهايات الاتحاد وقيل: الاتحاد هو القول من غير روية وفكر. (انظر التعريفات، ٢٩).

(٢) الامتزاج: عبارة عن اجتماع عناصر متفاعلة الكيفيات. (انظر الآمدي المبين ص ٩٤).

فصل (في إبطال من زعم أن الكلمة قديمة)

وأما الدلالة على إبطال قول من زعم أن الكلمة القديمة انقلبت لحمًا ودمًا محدثين نصارت محدثة أو انقلبت لحمًا ودمًا [ظ ٩/٣٥] قديمًا؛ لأنها لم تتحول عن قديمها [١].

فإن قالوا: انقلبت الكلمة القديمة. فصارت محدثة. فنقول: إذا جاز على الكلمة أن تنقلب عن القدم إلى الحدث. فلم لا يجوز أن تنقلب عن القدم إلى الحدث. فلم لا يجوز أن ينقلب الباري الأب القديم من القدم إلى الحدث ؟.

وما الفرق بين [ذلك في] [٢] ذاته، وبين صفاته في استحالة كل واحد منهما من القدم إلى الحدث؟

ولأنه لو كان في الممكن أن ينقلب القديم فيصير محدثًا [ت ٩/٣٩] فلم لا يجوز أن ينقلب المحدث فيصير قديما، والجامع بينهما: أن كل واحد منهما على ما ذكروا بعرض الزوال، والانقلاب، والتغيير، والإبدال.

ولأنه إذا جاز أن تنقلب الكلمة لحمًا ودمًا. فلم لا يجوز أن ينقلب اللحم والدم كلامًا، ولأن الكلام في الحقيقة صفة، واللحم والدم موصوف. فمن المحال أن ينقلب الوصف فيصير موصوفًا كما يستحيل أن ينقلب الموصوف فيصير وصفًا.

وهذا جلي واضح لا جواب عنه.

وإن قالوا: انقلبت [٣] لحمًا ودمًا قديمين. فمحال أيضًا من جهة: أن اللحم والدم حادثان، وجسمان. ولا سبيل إلى إبطال جسم حادث، أن يكون قديمًا - لما علمناه فيما قبل - من احتياجه إلى التأليف، وقيام الأعراض به، وكونه متنقلا من حالة إلى حالة، ومن صفة إلى صفة، والقديم يمتنع عليه ذلك.

* * *

(١) في [ت] قدمها.
(٢) عبارة [ذلك في] زيادة من نسخة [ت].
(٣) في [ت] انقلب.

فصل [الكلمة و الناسوت]

فأما الدلالة على قول من قال: إن الكلمة والناسوت اختلطا اختلاط الماء والخمر، والماء واللبن وكذلك قول من قال منهم: اختلاطا فصارا هيكلاً واحدًا. فالكلام عليهم على نحو ما مضى في الفصل الذي قبله.

وأما قول من قال: الاتحاد [ت ب/٣٩] بحلول الكلمة في الناسوت [ط ب/٣٠] من غير مماسة فهو كحلول الباري في السماء، وحلوله على العرش من غير مماسة.

وكحلول الوجه في المرآة من غير مماسة.

فالدلالة على فساده: أن إثبات الحلول مع نفي المماسة. أمر لا سبيل إليه. فإنه لا يوصف بالحلول إلا من يوصف بالمماسة.

فما الدليل على أن أحدهما يفارق الآخر، وذلك لأن المماسة والحلول من صفة الأجسام.

والجواهر، والباري، وكلامه، ليس بجسم، ولا جوهر، ولا عرض.

وأما قولهم: إن الباري حال في السماء، أو في العرش. فذلك أمر لا نقوله، ولا نراه مذهبا. وإنما نصف الله تعالى في ذلك بما وصف به نفسه، ولا نزيد عليه بقول يوجب تحصيل معنى معقول يزيد على إطلاق الوصف.

وظاهر الأمر في صفات الله تعالى. أن تكون ملحقة بذاته فإن امتنعت ذاته من تحصيل معنى يشهد الشاهد فيه بمعنى يؤدي إلى كيفية. فكذلك القول فيما أضافه إلى نفسه من صفاته.

وأما الوجه في المرآة فليس بحال في المرآة وإنما الجسم الصقيل يعكس شعاع العين. فينظر الإنسان وجهه بالمنعكس من شعاع عينه، فأما أن يكون الوجه، أو صورته حالة في المرآة.

* * *

فصل (الدلالة على إبطال قول من قال: إن الاتحاد أن تصير الكثرة قلة)

وأما الدلالة على إبطال قول من قال: إن الاتحاد أن تصير الكثرة قلة. فهي أن نقول: انتقال الكثرة على القلة لا يخلو:

إما أن يكون بطريق التلاشي والعدم، أو بطريق التداخل، أو بطريق التسمية والعدد.

[فإن قلتم بطريق التلاشي والعدم] (١) فأنتم مطالبون ما الذي تلاشى وانعدم (٢)؟ الكلمة أو جزء (٣) [ت ١/٤٠] منها؟ أم الناسوت أو جزء (٤) منه؟

فإن قلتم: الكلمة وجزءها (٥) فهذا (٦) محال من جهة: أن الكلمة قديمة، والقديم (٧) [ط ١/٣٦] لا يقبل العدم؛ لأن القديم قديم لنفسه، وما دامت نفسه باقية لم يجز عليه التغيير، والعدم، والزوال.

فإن قلتم: الناسوت، وجزوءه وقع فيه (٨) التلاشي. فهذا (٩) محال أيضًا من حيث إنه لو وجد ذلك فيه لزاد أو نقص ولا شك في ثبوت ناسوت عيسي وتمامه.

فإذا (١٠) ثبت هذا بطل هذا القسم.

وإن (١١) قلتم: أنه (١٢) صار واحدًا بطريق التداخل فذلك محال أيضًا. من جهة: أن التداخل في الناسوت محال فلا (١٣) سبيل إلى تداخل الجوهر، والأجسام بعضها في بعض، ولا سبيل إلى تداخل الكلمة في الجسم (١٤) من جهة: أن التداخل:

(١) عبارة [فإن قلتم بطريق التلاشي والعدم] ساقطة من [ت].
(٢) في [ت] فأنتم المطالبون. ما التلاشي. ما العدم.
(٣) في [ت] أو جزء منها.
(٤) في [ت] أو جزء منها.
(٥) في [ت] أو جزء منها
(٦) في [ت] فهذا.
(٧) في [ت] والقديمة.
(٨) في [ت] في.
(٩) في [ت] وهذا.
(١٠) في [ت] وإذا.
(١١) في [ت] فإن.
(١٢) كلمة [أنه] ساقطة من [ت].
(١٣) في [ت] ولا.
(١٤) في [ت]: ولا سبيل إلى تداخل الجسم بالكلمة.

تداخل [١] بين المثلين.

فالكلمة [٢] ليست من جنس الجثمان، والهيكل. فلا سبيل إلى تداخل الكلمة، ولأنا قد بينا: أن الكلمة قديمة وكانت في القدم يوصف الانفراد [٣]. والتداخل أمر حادث والقديم [٤] ليس بمحل للحوادث.

وإن قلتم: بطريق التسمية، والعدد، فهذا محال أيضًا من جهة: أن الكلمة باقية، والهيكل باق مع التداخل فما زالت التسمية، ولا عدم العدد.

وهذا جلي واضح، لا محيد لهم عنه. وقد تعلقوا بكلمات ردوها عن المسيح، لم يثبت لها عندنا نقل، ولا عرف.

فقالوا: إنما قلنا: بأن المسيح ابن الله لأن [٥] المسيح قال: «إني وأبي واحد فمن رآني [ت ب/٤٠] فقد رأى أبي، ومن أطاعني فقد أطاع أبي، ومن عصاني فقد عصى أبي».

وهذه الكلمات لا نجد لها أصلاً شرعيًا، ولا نجد لها معنى مقبولاً في التأويل، والتجويز.

فإن قوله: «أنا وأبي واحد» وهذا في الحقيقة محال؛ لأنه واحد، وأبوه الآخر. ويشهد لهذا: أن عيسى ناسوت وكلمة، والرب ليس بكلمة، ولا ناسوت وإنما [٦] هو ذات غير الحالين جميعا.

فإذا استحال كونهما واحدًا. بطل هذا القول.

[ظ ب/٣٦] وكذلك قوله: «فمن رآني فقد رأى أبي» ليس بصحيح أيضًا؛ لأن النصارى تذهب إلى أنه صلب - وأبوه لم يصلب، وهو قد رفع، وأبوه لم يرفع.

وهو قد رآه كل من في زمنه، وأبوه بخلاف ذلك، وقد تأوله قوم بأن معنى قوله «من رآني فقد رأى أبي» أي رأى حكمته، وقدرته، وإذا [٧] سمع مني فكأنما سمع منه أمره، ونهيه.

---

(١) في [ت] تدخل.
(٢) في [ت] والكلمة.
(٣) في [ت] وكانت في القدم توصف بالانفراد.
(٤) في [ت] والقدم.
(٥) في [ت] لأنه.
(٦) في [ت] فإنما.
(٧) في [ت] فإذا.

لا أنه عين أبيه؛ لأنه يقتضي أن يكون الأب طاعمًا بأكله، وشاربًا بشربه، محمولا بحمله، مصلوبًا بصلبه. إلى غير ذلك من الأحوال التي جرت عليه. وهذا محال قطعا، ويقينًا.

وحكوا عن عيسى - عليه السلام - أنه قال: «أنا قبل إبراهيم» ومعلوم أنه وجد بعد إبراهيم بكثير، فلو لم يكن إلها لما كان قبله، وهذه حكاية لا معول عليها، ولم يثبت بها رواية.

وقد تأوله [1] ناس على أن من ديني ما كان قبل دين إبراهيم -عليه السلام.

وقد حكي عن كثير من الأنبياء من طرق غير مرضية عند أئمة الشرع في المبتداءات وأمثالها [ت ٩/ ٤١] ما لا يقبل مثله. فمن ذلك ما رووا عن سليمان بن داود أنه كان في كتابه: «أنا قبل الدنيا وكنت مع الله حين مد الأرض وكنت صبيا ألعب بين يدي الله تعالى» وهذا بعيد صحته بعيد تأويله لا يلتفت إلى مثله.

* * *

(١) في [ت] وقد تأولها.

باب: القول في إثبات الصفات

فصل (في وجود الباري)

الباري تعالى موجود. وهو قول عامة أهل الإثبات، وذهب نفاة الصفات: إلى أنه لا يوصف بأنه موجود بل يقال: ليس بمعدوم.

والدلالة على ما قلناه: أن الوجود والعدم يتعاقبان، ويتقابلان من غير واسطة.

فإما أن يكون الشيء ثابتًا يشار إليه. فهذا يوصف بالوجود. وإذا استحال إثباته، وامتنعت الإشارة إليه بنعت أو صفة [1] امتنع أن يكون موجودًا فكان [ظ ٣٧/أ] معدومًا. وإذا ثبت أنه لا واسطة بينهما وقد وقع الاتفاق على أنه ليس بمعدوم. فوجب أن يثبت ضده وهو الوجود.

ومما يحقق هذا ويوضحه [أنه] [2]: قد ثبت بالدليل الواضح: أنه تعالى فاعل للعالم، وخالق له، والفعل إنما يصح من الموجود دون المعدوم.

وهذا جلي واضح. لا محيد عنه.

قالوا إنما منعناه من إثبات وصفه بأنه موجود: من جهة: أن الوجود كون، والكون مشبه للفعل. بل هو الفعل بعينه. ولهذا يتصرف تصرف الفعل. فيقال: وجد يوجد فهو موجود، والفاعل الموجِد والمفعول الموجَد.

وإذ ثبت أنه فعل أوجَبَ ذلك أن يقضى فاعلًا فيفتقر إلى موجد ثبت وجوده به [ت ب/٤١] وهذا محال قطعًا ويقينًا فنفينا عنه أن يوصف بالوجود.

لذلك قلنا: هذا كلام أجرى الأمر فيه على المشاهد الخاص، والمشاهد الخاص إنما هو موجود بفعل فاعل، و إرادة مريد، واختيار مختار وجد بعد عدمه، ويتصور بعد وجوده عدمه [3].

---

(١) في [ت] أو إضافة.

(٢) في [ت] أنه.

(٣) في [ت] [ويتصور عدمه بعد وجوده]. والعبارة في [ظ] [ويتصور بعد وجوده عدمه].

ونحن كلا منا في الغائب الذي لا يناسب الحاضر. فيما لأجله صار وجوده فعلاً مكان الموجود منفعلاً.

فما الدليل على أن الغائب يناسب الحاضر مع عدم اشتراكهما في العلة، وسبب الوجود؟

ومما يحقق هذا ويوضحه: أن الباري وجوده وصف ثبت لذاته ولنفسه لا لعلة ولا لسبب.

وذاته موصوفة بأنها قديمة لم يسبقها سابق، ولم يتقدمها متقدم، ولم يشاركها في كونها ثابتة لنفسها غيرها.

وإذا كان وجوده [1] واجبًا لنفسه، موجودًا بوجود نفسه، ولم يسبقه سابق، ولم يتقدمه سواه. بطل أن يكون وجوده مما يضاف إلى موجد، وأن يكون وجوده فعلاً يضاف إلى فاعل.

وجواب آخر: وهو أن كونه موجودًا صفة لذا ته واعلم [ب / ٣٧] أنه ليس مقابلاً لأي شيء في صفته. فكأن القائل يقول في السؤال عنه بأي شيء وجوده عند إثباته؟

يقابله ليس له وجود عند نفيه. وإنما يتردد القول بين الإثبات والنفي. فيما له حقيقة يجوز أن يتردد بين الإثبات والنفي.

وأنتم تضيفون ليس إلى ما لا يتصور فيه الوجود وهذا قول محال.

* * *

(١) في [ت] وجودًا.

فصل (هو ذات ثابتة)

فإذا ثبت أنه موجود فهو ذات ثابتة بحقيقة [ت ٤٢/٩] الإثبات يقع عليها اسم شيء وهو قول عامة أهل الإثبات.

وذهب نفاة الصفات إلى أن يقال: ليس بذات، ولا بشيء. وذهب جهم بن صفوان [١] إلى أنه يسمى بذات ولا يسمى بشيء والدلالة على أن تسميته بذات: أنا قد بينا أنه موجود والموجود إشارة إلى ذاتًا فلو لم يكن ذات لما صح وجوده، ويحقق هذا، ويوضحه: أنه قد ثبت أيضًا بدلائل واضحة: أنه فاعل للعالم، وموجده ومن المحال فاعل ليس بذات؛ لأن من شرط الفاعل كونه ذاتًا، لأن من المحال ما ليس بذات أن يكون فاعلاً وهذا جلي واضح. لا محيد عنه.

وما يشهد لهذا أنه تعالى وصف نفسه في كتابه بما يدل على أنه ذات بقوله تعالى: ﴿ذِى ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ [٢].

وقوله تعالى ﴿ذُو ٱلْعَرْشِ ٱلْمَجِيدُ﴾[٣].

وقوله تعالى ﴿شَدِيدِ ٱلْعِقَابِ ذِى ٱلطَّوْلِ﴾[٤].

وذو يضاف إلى لفظ المذكر. كما يضاف ذات إلى المؤنث. ومنه قوله تعالى ﴿وَٱلنَّخْلُ ذَاتُ ٱلْأَكْمَامِ﴾ [٥].

وقوله ﴿وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ ٱلشَّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ﴾ [٦].

وعلى هذا أجري القول عند أهل العربية: يقولون: فلان ذو الجُمَّة أي الذات

---

(١) جهم بن صفوان: رئيس فرقة الجهمية، وهو من الجبرية الخالصة، ظهرت بدعته بترمذ، وقتله مسلم المازني آخر ملوك بني أمية وافقه المعتزلة في نفي الصفات الأزلية. (انظر الشهرستاني: الملل والنحل، ١/٩٧- ٩٩).

(٢) سورة الرحمن الآية ٧٨.

(٣) سورة البروج. الآية ١٥.

(٤) سورة غافر: ٣.

(٥) سورة الرحمن: ١١.

(٦) سورة الأنفال: ٧.

صاحبة الجُمَّة، وفلانة ذات الوجه الصبيح.

والدلالة على تسميته شيئًا: أنه إذا ثبت أنه فاعل العالم وموجود، ثبت أنه ذات والذات شيء [١] يشار إليه ويوصف، وهذا مما لا مزيد على وضوحه [٢].

وقد ورد في القرآن ما يدل على أنه سمّى نفسه شيئًا وهو قوله تعالى [ظ ٣٨/أ]: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾ [٣].

وأي سؤال عن أمر يتعلق بذات يحتاج إلى تمييزها [ت ب/٤٢] من ذوات. ولهذا نقول أيّ الرجال زيد؟ فيقال: الظريف الطويل. فتنعته بما يتميز به من الصفات التى ينفرد بها عن بقية الرجال، وقد حكى [عن بعض] [٤] أصحابنا بأسانيد مشهورة. عن جهم بن صفوان أنه شك في الله تعالى فبقي أربعين يومًا لا يصلى، فقيل له في ذلك فقال: كيف أعبد من لا أعرفه؟ فلما كان بعد أربعين يومًا لقي قومًا من السُّمَنِيَّة فكلموه في ذلك فقال:

قد صح عندي أنه هذا الهواء [٥] الذي يتخرق الفضاء بين السموات والأرض.

ومن يقول هذا [٦] يلزمه: أن يقول: إنه ذات وشيء لا محالة، ولم نجد للقائلين في هذه المسألة بالخلاف ما يصح أن يكون شبهة، يضاف إليه ما ذهبوا إلى قوله، فيجاب عنه فاقتصرنا على ما ذكرناه، وهو حسن كافٍ.

* * *

---

(١) عبارة [والذات شيء] من [ت].
(٢) في [ت]: وهذا مما لا مزيد في الوضوح عليه.
(٣) سورة الأنعام. الآية رقم ١٩.
(٤) في [ت] عن بعض.
(٥) في [ت] الهوى.
(٦) في [ت] بهذا.

فصل (وصف الله بأنه حي)

الباري تعالى موصوف بأنه حي (١).

وهو قول عامة أهل الإثبات، وذهبت نفاة الصفات. إلى أنه لا يقال: إنه حي، بل يقال: إنه ليس بميت.

والدلالة على ذلك: أنه قد ثبت بالأدلة القاطعة: أنه سبحانه [وتعالى] موصوف بأنه فاعل، وأنه فعل العالم، وأوجده. والحياة شرط في كون الفاعل فاعلا، وإلا فمن عدمت منه الحياة تعذر أن يكون فاعلا بنفسه، وهذا جلي واضح في وجوب كونه حيا.

ومما يحقق هذا: أنه تعالى موصوف بالعلم، والإرادة. وهذه الصفات لا تثبت إلا في حق الحي.

وهذه الصفة قد وردت [ت/٤٣أ] في القرآن وصف تعالى بها نفسه فقال تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ﴾ (٢).

وقال [تعالى] (٣): ﴿هُوَ ٱلۡحَيُّ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾(٤). وفي القرآن مواضع كثيرة.

وقد ذهبوا في منع وصفه بالحياة. إلى نحو ما ذهبوا في منع كونه موجودًا وشيئًا وقد [ظ ب/٣٨] سلف الجواب عنه.

---

(١) **الحي**: اسم من أسماء الله تعالى. **معناه اللغوي**: الحياة ضد الموت، والحي ضد الميت. وحي حياة، وحيّ يحيا ويُحيي فهو حيّ وللجميع حيّوا.

معنى الاسم في حق الله تعالى: قال الطبري: وأما قوله: (الحي) فإنه يعني الذي له الحياة الدائمة والبقاء، الذي لا أول له يُحد، ولا آخر له يؤمد، إذ كان كل ما سواه. فإنه وإن كان حيًا فلحياته أول محدود، وآخر مأمود، فينقطع بانقطاع أمدها، وينقضي بانقضاء غايتها. (جامع البيان٣: ٤).

وقال الزجاجي: الحي في كلام العرب: خلاف الميت، والحيوان خلاف الموات.

وقال ابن كثير: (الحي القيوم) أي الحي في نفسه الذي لا يموت أبدًا، القيم لغيره.

(انظر ابن القيم: أسماء الله الحسنى، ٢٢٥، وانظر محمد النجدي: النهج الأسمى في شرح أسماء الله الحسنى، ٢/ ٦٧- ٧١).

(٢) سورة البقرة: ٢٥٥ .

(٣) عبارة [تعالى] من [ت].

(٤) سورة غافر: ٦٥ .

فصل (في أن الباري عالم)

والباري تعالى عالم [١].

وذهبت نفاة الصفات. إلى أنه لا يقال: إنه عالم، بل يقال إنه ليس بجاهل.

والدلالة على ذلك: أنه قد ثبت بالدليل القاطع. أنه فاعل للعالم، فعله على كمال الصحة والإحكام والإتقان، ولو لم يكن عالمًا لاقتضى أن لا يكون فاعلاً بالاتفاق.

وذلك يوجب أن لا تستتب الصحة، ولا تستقيم الحكمة، وأن تتناقض الأفعال، وتفسد بعض المفعولات، أو أكثرها في بنائها وحكمتها، وخصائصها والمراد منها.

وهذا الشيء معلوم قطعًا ويقينًا، وأنه إذا فعل الفاعل. ما لا معرفه له به، ولا علم بحقائقه. لم يوجد منه من الأفعال ما يحصِّل حكمة، ولا ما يكمل مطلوبًا، وصار ذلك كمن تعرض لفعل صناعة لا علم له بحالها مثل: جاهل بالخط والكتابة خطّ بالمداد في الورق. فإنه لا يصح منه أن يخط ما يفيد كتابةً.

---

(١) العالم اسم من أسماء الله تعالى.

المعنى اللغوي: العلم: نقيض الجهل، علم علمًا وعَلُم هو نفسه ورجل عالم وعليم من قوم علماء، وعلاّم وعلاّمة إذا بالغت في وصفه بالعلم، أي: عالم جدًّا.

وعلمت الشيء: عرفته وخبرته، وعَلِم بالشيء، شعر به والعليم على وزن فعيل من أبنية المبالغة. (لسان العرب: ٤/ ٣٠٨٢).

قال ابن جرير الطبري: إنك أنت ربنا العليم من غير تعليم بجميع ما قد كان وما هو كائن والعالم للغيوب دون جميع خلقك.

(انظر تفسير الطبري: ١/ ١٧٥).

وقال السعدي: وهو الذي أحاط علمه بالظواهر والبواطن والإسرار والإعلان وبالواجبات والمستحيلات والممكنات وبالعالم العلوي والسفلي، وبالماضي والحاضر والمستقبل فلا يخفى عليه شيء من الأشياء.

(تيسير الكريم المنان للسعدي: ٥/ ٢٩٩).

وهو ما نظمه ابن القيم:

وهو العليم أحاط علمًا بالذي ... في الكون من سرٍّ ومن إعلان

وبكل شيء علمه سبحانه ... فهو المحيط وليس ذا نسيان

(انظر النهج الأسمى للنجدي: ١/ ٢١٣- ٢٢٣).

وعلى هذا سائر المفعولات وهذا جلي واضح - فيما ذكرناه - وقد شهد لكونه تعالى [١] موصوفًا بالعلم آيات كثيرة من القرآن.

منها قوله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [٢].

وقوله تعالى: ﴿يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [٣].

وقوله تعالى [٤]: [ت ب/٤٣] ﴿يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ﴾ [٥].

وقوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ﴾ [٦].

وغير ذلك من الآيات.

* * *

(١) كلمة [تعالى] من [ت].
(٢) سورة الملك: ١٤ .
(٣) سورة التغابن: ٤ .
(٤) كلمة [تعالى] من [ت].
(٥) سورة النحل: ٢٣ .
(٦) سورة البقرة: ٢٥٥ .

فصل (الباري عالم بالمعلومات في القدم)

والباري تعالى عالم بالمعلومات في القدم، لم يتجدد له علم بشيء من المعلومات وهو قول عامة أهل الإثبات.

وزعم جهم بن صفوان: أنه حدث علمه بالمعلومات حين وجودها. فأما قبل ذلك. فلم يكن عالمًا بها.

والدلالة (١) على ذلك: أنه ثبت أن العلم صفة ذاتية[ظ ٣٩/أ] والصفات الذاتية استحقها الباري تعالى لذاته ولنفسه. وذلك يوجب ثبوتها مع ثبوت نفسه، وذلك جار مجرى الحياة، وأمثال ذلك وهذا جلي واضح في وجوب أنه تعالى عالم في القدم.

ودليل آخر: لو ثبت حدوث العلم له. بعد أن لم يكن لوجب. أن يتقدمه جهله بما تجدد له علمه فيبقى ذلك (٢) الجهل سابقًا للعلم في حقه (٣) والباري تعالى قد ثبت قدم ذاته.

وذلك يوجب أن يكون الجهل صفة قديمة في حقه. ولو ثبت الجهل صفة قديمة في حقه لامتنع ارتفاعها وتغييرها؛ لأن القديم ثبت لنفسه، وما ثبت لنفسه لا طريق لزواله، وإذا ثبت أنه لا طريق لزوال ما ثبت قديمًا. استحال أن يرتفع القدم، ويزول بأمر حادث وهذا جلي واضح (٤).

* * *

(١) في [ت] فالدلالة.
(٢) في [ت] فيصير بذلك الجهل
(٣) عبارة [في حقه] ساقطة من [ت].
(٤) في [ت] قاطع.

فصل (الباري عالم بجميع المعلومات)

والباري [١] عالم بجميع المعلومات على سبيل الإجمال، والتفصيل، فهو يعلم جميع المعلومات على اختلاف أحوالها [وصفاتها] [٢] وأجزائها وقليلها وكثيرها. وهو قول الجمهور.

وذهبت طائفة من المعتزلة: إلى أنه عالم بالمعلومات على سبيل الجُمل لا على [٣] التفصيل.

والدلالة على ذلك أنه قد ثبت وتقرر: أنه عالم بالمعلومات على سبيل الإجمال، وقد ثبت أن حد العلم معرفة المعلوم على [ما هو به] [٤] وحقيقة المعرفة بالأمر إنما هو الوقوف على حقيقته.

والجملة عبارة: عن مجموع أحوال يدخلها التقسيم والتفصيل وتتوزع وتنقسم إلى ذات جُمليّة، وأجزاء مجموعة، وصفات [٥] معدودة، وبداية محددة، ونهاية، إلى غير ذلك. مما يتعلق بالجمل.

ولا يجوز أن يكون عالمًا بالجمل [ظ ب/٣٩] على الحقيقة. إلا وهو مدرك لكل ما يتصل به الإدراك العلمي، وإلا لم يكن عالما بالمعلوم على ما هو به.

وهذا يلزم بطريق الضرورة القاطعة: أنه إذا كان عالمًا بالجملة. وجب أن يكون عالمًا بتفاصيلها [٦].

قالوا: لا شك أنه يجوز انفراد العلم بالجملة عن العلم بالتفاصيل، وهذا مما نجده

---

(١) في [ت] الباري. بدون واو.
(٢) كلمة [وصفاتها] من [ت].
(٣) في [ت] سبيل. وفي [ظ] على.
(٤) عبارة [على ما هو به] من نسخة [ت].
(٥) عبارة [صفات] ساقطة من [ت].
(٦) العبارة في نسخة [ت]: «وإلا لم يكن عالمًا بالجملة. وجب أن يكون عالمًا بتفاصيلها». وهي تختلف عما في [ظ].

من نفوسنا، ونعلمه من أوهامنا.

وإذا كان كذلك، وصحت التفرقة شاهدًا جازت التفرقة فيه غائبا. وبهذا الذي ذكرتموه يوجب أن يكون علمه بالتفصيل جائزًا.

و إذا تقابل التجويزان وقف الاستدلال، ورجعنا في الإثبات. إلى الدليل المُرجِّح لوجوب أحد هما. قلنا: العلم الثابت في الشاهد. لم يثبت في حق من ثبت له لنفسه وإنما (١) هو علم حادث يستند إلى ضرورة أو إلى اكتساب.

وما يدرك بالضرورة واقف عليها. وقد يضطر الإنسان إلى أمر دون أمر، وقد يدرك بعض الضرورات لقربها منه، ويخفى عليه غيرها؛ لأنه ما أدركها [ت ب/٤٤] وما خطرت على باله.

وكذلك القول في الاكتساب، وأنه يتناوله شيئًا فشيئًا، وجزءًا فجزءًا. ويوجد في حقه بعد أن لم يكن.

ومَنْ هذه طرق علمه. يجوز أن تنقسم المعلومات في حقه. فمنها ما يدركها، ومنها ما يقصر عنها.

فأما الأول القديم. الذي ظهر المحدث الكلي بأمره، وقدرته، وفعله، وإيجاده لا يجوز أن يدخل تحت إيجاده ما يخفى عليه علم تفصيله؛ لأن إيجاده لجملته. إيجاد لأجزائه، وأوصافه، وأحواله، وبدايته، ونهايته إلى غير ذلك من المنسوب إليه. وقد نبّه الباري [على ذلك] (٢) بقوله [تعالى] (٣): ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ (٤).

ولأنه إذ اثبت جواز الأمرين في حقه فالجائز [أ/ ٤٠] في باب العلم واجب في حقه بدليل علم الجمل. لما كان جائزًا في حقه كان واجبًا له (٥).

* * *

(١) في [ت] فإنما.
(٢) في [ت] عليه.
(٣) كلمة [عليه] ساقطة من [ظ].
(٤) سورة الملك. الآية رقم ١٤ .
(٥) في [ت] جائزا.

فصل (الباري تعالى قادر)

الباري تعالى قادر [١].

وذهبت نفاة الصفات. إلى أنه لا يقال قادر [بل] [٢] إنما يقال ليس بعاجز.

والدلالة على ذلك: أنه قد ثبت بالأدلة الجلية. أنه فاعل للعالم وصانعه، والقدرة شرط في وجود المقدور.

لأن بعدم القدرة. يتعذر الفعل. كما أن بعدم الحياة يتعذر الفعل.

وكما لا يتصور الفعل من المعدوم. كذلك لا يتصور الفعل من غير قادر. وهذا مما

---

(١) **قادر**: اسم من أسماء الله تعالى.

المعنى اللغوي:

القَدْرُ والقُدْرة والمِقدار: القوة، وقدر عليه يقدر.

ويقدر، وقَدِر قُدرة واقتدر. وهو قادر وقدير، والاسم من كل ذلك المقدَرة والمقدُرة والمقدِرة. (لسان الميزان: ٥/٣٥٤٦، مادة: قدر).

قال الزجاج: القادر الله. القادر على ما يشاء، لا يعجزه شيء، ولا يفوته مطلوب، والقادر منا أ وإن استحق هذا الوصف. فإن قدرته مستعارة وهي عنده وديعة من الله تعالى، ويجوز عليه العجز في حال، والقدرة في أخرى.

والله تعالى هو القادر، فلا يتطرق عليه العجز، ولا يفوته شيء.

(تفسير الأسماء للزجاج، ٥٩).

قال ابن القيم:

وهو القدير وليس يعجزه إذا ما رام شيئًا قط ذو سلطان

(النونية، ٢/٢١٨).

وقال السعدي: القدير: الكامل القدرة، بقدرته أوجد الموجودات وبقدرته دبرّها، وبقدرته سواها وأحكمها، وبقدرته يحيي ويميت، ويبعث العباد للجزاء، ويجازي المحسن بإحسانه والمسيء بإساءته، الذي إذا أراد شيئًا قال له كن فيكون، وبقدرته يقلب القلوب ويصرفها كيف يشاء ويريد.

(انظر تيسير الكريم المنان للسعدي، ٥/٣٠، وانظر قول العلماء في تفسير هذا الاسم في المنهج الأسمى للنجدي، ٢/١٠٩- ١٣١).

(٢) كلمة [بل] من [ت].

نعلمه حسًا وندركه عقلاً. وذلك يوجب أن يوصف تعالى بأنه قادر.

ومما يحقق هذا ويوضحه: أنه لو استوي القادر، وغير القادر. في صحة الفعل. لأدّى ذلك إلى أن يكون كل واحد منا مع كونه عاجزًا أن يفعل ما يفعله القادر فيكون [ت ٩/٤٥] الطفل الصغير يقدر على حمل ما يحمله القوي ويقدر كل واحد منا مع عدم القدرة في حقه أن يخلق، ويرزق، ويوجد، ويعدم، ويصعد إلى السماء، وإذا ثبت أن ذلك كله مستحيلا [1] وجب تعليق الفعل بالقدرة، وجرى ذلك مجرى الحياة، والعلم. على ما قدمنا بيانه.

قالوا: هذا الذي ذكرتموه. إما هو في الشاهد الذي لا يكون وجوده لنفسه، ولا يستقل في أحواله بذاته ولا يستغني في أموره عن غيره.

فأما [2] الغائب فلا مشاركة بينه وبين الشاهد فيما ذكرنا. فجاز أن ينفرد بكونه فاعلاً مع أنه لا يوصف بالقدرة.

قلنا: الغائب والشاهد فيما يجمعهما الدليل فيه أو يقضي [3] التعليل باجتماعهما فيه سواء. وقد قضى الدليل وأوجب التعليل: أن الفعل يفتقر في [4] وجوده إلى أمر زائد على الذات. وهو كونها فاعلة فإن ما لا يتأتى منه الفعل لا يوصف [ظ ب/٤٠] بأنه فاعل.

وإن كانت ذاته ثابتة. فإن افتقر صحة وجود الفعل إلى ذات فاعلة، ولم يقتصر على كونها ذاتًا مطلقة علمنا اشتراك [5] الشاهد والغائب في ذلك - لما ذكرنا - وهذا جلي واضح. وقد ورد في القرآن آيات كثيرة يصف الباري نفسه بأنه قادر.

وبين ذلك قوله تعالى: ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [6].

وقوله تعالى [7] ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا﴾ [8].

وقوله تعالى ﴿قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ﴾ [9] الآية.

---

(١) في [ت] إن ذلك مستحيل.
(٢) في [ت] وأما.
(٣) في [ت] ويقضى.
(٤) في [ت] بدون [في].
(٥) في [ت] اشتراط.
(٦) سورة التغابن: ١.
(٧) في [ت] تعالى.
(٨) الكهف: ٤٥.
(٩) الأنعام: ٦٥. والآية: ﴿قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُم بَأْسَ بَعْضٍ ٱنظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ ٱلْآيَٰتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ﴾.

فصل (الباري تعالى مريد)

الباري تعالى مريد. والدلالة على ذلك: أنا نجد الأزمان متساوية في كونها ظروفا لموجودات.

والذوات متساوية لصلاحية الوجود [ت ب/٤٥] على استواء، ووجدنا أن بعضها متقدم وبعضها متأخر. لم ينحل ذلك إما أن يكون لنفوسها، ولمعنى يعود إليها؛ لأن وجود كل موجود ليس بموقوف على اختياره وإرادته.

وإنما يخرج من العدم إلى الوجود، وتتكون صوره، وكمياته. لا بفعله، ولا بإرادته ويكون ذلك في حال لا إرادة له.

وبعض الموجودات لا إرادة له، ولا اختيار. فيضاف الإيجاد إليه وإذا بطل [١] هذا ثبت أنه لمعنى يعود إلى الفاعل. وليس إلا الإرادة.

ومما يحقق هذا ويوضحه: أنا نرى الموجودات تتفاوت في ذواتها، وتتباين في صفاتها، وتختلف في طبائعها، وتتنافى في أجناسها وأنواعها ولو [٢] كان وجودها لمعنى هو نفسها.

[أو تقوم بأنفسها لوجب أن يتساوى في جميع ذلك لتساويهما في أنفسها ومعانيها] [٣].

وقد نبه الله تعالى على ذلك بقوله في الثمار: ﴿يُسْقَىٰ بِمَآءٍ وَٰحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِى ٱلْأُكُلِ﴾ [٤].

ومعناه أن الأرض واحدة، والماء واحد، والزمان واحد، والشجرة واحدة [ظ ٤١/أ] . . . . . [٥]

---

(١) العبارة في [ت]: وإذا ثبت هذا أنه المعنى.
(٢) في [ت] فلو.
(٣) ما بين القوسين المعكوفين ساقط من [ت].
(٤) سورة الرعد: ٤ .
(٥) كلمة غير واضحة في [ت] و [ظ].

وهذه حامضة [١]، وهذه مرة، وهذه أشد حلاوة من صاحبتها.

وكذلك فنون الطعوم. وهذا يدل على أن صانعها أراد تنافيها في معانيها. مع تساويها في ذواتها ومواردها وعناصرها.

دليل آخر: وهو أن من وجد منه الفعل. لا يخلو إما أن يكون مريدًا له [٢] أو محمولاً عليه. من جهة: أنه لا يوجد فعل من غيره [٣] إلا على أحد هذين الوجهين:

وقد ثبت أن الباري تعالى. لا يصلح أن يكون مقهورًا، ولا مغلوبًا. إذ المغلوب يحتاج في وجود الفعل منه إلى قاهر أقوى منه، وغالب أشد منه، أو يكون مغلوبًا بسبب يعرض على صفات الصحة في حقه ويفسدها كالسهو [ت ٤٦/٩] والغلط والاشتباه. وإن كان ذلك لا يخلو من إرادة، ولكن الإرادة انصرفت إلى غير المراد.

وإذا بطل هذا القسم. بقي أنه فاعل لما فعله. لكونه مريدًا له. وهذا جلي واضح.

وقد ورد في القرآن بأنه وصف نفسه بأنه مريد. فمن ذلك قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [٤].

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ [٥].

وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [٦].

وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ﴾ [٧].

وقوله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [٨].

والآيات في هذا كثيرة.

* * *

---

(١) عبارة: «وهذه حامضة» ساقطة من [ت].
(٢) كلمة [له] من [ت].
(٣) في [ت] فعل من فاعل.
(٤) سورة البقرة: ١٨٥ .
(٥) سورة الحج: ١٤ .
(٦) سورة يس: ٨٢ .
(٧) سورة النساء: ٢٨ .
(٨) سورة الأنعام: ١٢٥ .

فصل (الباري تعالى سميع بصير)

والباري تعالى سميع بصير [١]. وهو قول الجمهور من أهل الإثبات.

---

(١) **السميع**: اسم من أسماء الله تعالى.

المعنى اللغوي: السمع للإنسان وغيره: حسُّ الأذن، أو ما وقر في الأذن من شيء تسمعه، ورجل سميع: أي سامع، ورجل سمّاع: إذا كان كثير الاستماع لما يقال وينطق كقوله تعالى: ﴿سماعون للكذب﴾ [المائدة: ٤١].

قال الزجاج: ويجيء في كلامهم: سمع بمعنى أجاب (انظر النهاية ٢/ ٤٠١، واللسان ٣/ ٢٠٩٦، وتفسير الأسماء للزجاجي ٤٢).

معنى الاسم في حق الله تعالى: قال ابن جرير رحمه الله: وقوله ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ السميع لما تنطق به خلقه من قول.

وقال ابن كثير رحمه الله: السميع لأقوال عباده.

وقال الخطابي: السميع بمعنى السامع، إلا أنه أبلغ في الصفة وبناؤه فعيل: بناء المبالغة كقولهم: عليم من عالم، وقدير من قادر، وهو الذي يسمع السر والنجوى، سواء عنده الجهر والخفوت والنطق والسكوت.

قال ابن القيم رحمه الله تعالى: فعل السمع يراد به أربعة معان:

أحدها: سمع إدراك. ومتعلقه الأصوات.

الثاني: سمع فهم وعقل. ومتعلقه المعاني.

الثالث: سمع إجابة وإعطاء ما سئل.

الرابع: سمع قبول وانقياد.

قال في النونية:

وهو السمع يرى ويسمع كل ما ... في الكون من سرٍّ ومن إعلان

ولعل صوتٍ منه سمع حاضرٌ ... فالسرّ والإعلان مستويان

والسمع منه واسعُ الأصوات لا ... يخفى عليه بعيدها والداني

(انظر أقوال العلماء في هذا الاسم في النهج الأسمى للنجدي (١/ ٢٢٥، ٢٢٣، وانظر النونية لابن القيم ٢/ ٢١٥).

البصير: اسم من أسماء الله تعالى:

المعنى اللغوي: البصر في الخلق: حاسة الرؤية، أو حس العين، والجمع أبصار، ورجل بصير: مبصر، خلاف الضرير. ورجل بصير بالعلم: عالم به، والبصيرة: العلم والفطنة. (انظر اللسان ١/ ٢٩٠)=

والدلالة على ذلك: أنه قد ثبت أنه تعالى حي، والحي لا يخلو: إما أن يكون سميعًا بصيرًا، وإما أن يكون أصم أعمى. إذ لا واسطة في الأحياء بين الوصفين؛ لأنهما يتعاوران الحي، ويتعاقبان عليه. ولا بد من إثبات أحدهما إذا عدم الآخر.

وقد وقع الاتفاق أنه لا يوصف بأنه أصم [1] وأعمى لما [ظ ب/٤١] في ذلك من العيب والنقص وما يؤدى ذلك إليه من العجز والحاجة.

وقد ثبت بالدليل الواضح أن الباري [تعالى][2] لا يجوز عليه النقص، والعيب، وأنه غني لا تجوز عليه الحاجة. وجب أن يوصف بأنه سميع بصير؛ لأنه يناسب الكمال، ويرفع النقص والحاجة.

ومما يحقق هذا ويوضحه: أنا نجد المسموعات تتفاوت، والمنظورات تتباين. فلو لم يكن مدركًا لها بالسمع والبصر. لأفضي ذلك إلى أنه لا يثبت في حقه [ت ب/٤٦] علم تمييز ما بين المنظورات والمسموعات، ولا يدرك ذلك. وهذا يؤدي إلى نقص

=قال ابن جرير: يعني جل ثناؤه بقوله: ﴿وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِمَا يَعۡمَلُونَ﴾ والله ذو إبصار بما يعملون، لا يخفى عليه شيء من أعمالهم بل هو بجميعها محيط، ولها حافظ ذاكر. حتى يذيقهم بها العقاب جزاءها.

وقال الخطابي: البصير هو المبصر، ويقال: البصير: العالم بخفيات الأمور.

وقال ابن كثير: ﴿وَٱللَّهُ بَصِيرُۢ بِٱلۡعِبَادِ﴾ أي هو عليم بمن يستحق الهداية، ممن يستحق الضلالة. وهو الذي لا يسأل عما يفعل. وهم يسألون وما ذلك إلا لحكمته ورحمته.

وقال السعدي: (البصير) الذي يبصر كل شيء. وإن دق وصغر، فيبصر دبيب النملة السوداء في الليلة الظلماء على الصخرة الصماء، ويبصر ما تحت الأرضين السبع، كما يبصر ما فوق السماوات السبع.

قال ابن القيم في النونية:

وهو البصير يرى دبيب النملة الـ ... سوداء تحت الصخر والصوان

ويرى مجاري القوت في أعضائها ... ويرى عروق بياضها بعيان

ويرى خيانات العيون بلحظها ... ويرى كذاك تقلب الأجفان

وعلى هذا يكون لـ (البصير) معنيان:

الأول: أن له بصرًا يرى به سبحانه وتعالى.

الثاني: أنه ذو البصيرة بالأشياء الخبير بها.

انظر النجدي: المنهج الأسمى ١/ ٢٣٥ - ٢٣٩، وانظر النونية لابن القيم ٢/ ٢١٥)

(١) في [ت] أصم أعمى.

(٢) كلمة [تعالى] في [ت].

عظيم؛ لأنه يقدح في العلم، ويدفع التمييز بين المختلفات، والتقريب بين المتقاربين وما أشبه ذلك.

ومثل هذا النقص لا يجوز في حق الباري تعالى، وقد ورد القرآن بإثبات هاتين الصفتين.

فمن ذلك قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ (١).

وقوله تعالى لموسى وهارون: ﴿إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ (٢).

وقوله تعالى (٣): ﴿أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ ٱللَّهَ يَرَىٰ﴾ (٤).

وقوله تعالى ﴿فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ﴾ (٥).

وقوله تعالى (٦): ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا وَتَشْتَكِىٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ (٧).

وقوله تعالى ﴿أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَىٰهُم ۚ بَلَىٰ﴾ (٨).

والآيات في هذا كثيرة.

قالوا: إن كان الأمر فيما ذكرتم محمولا على مقتضى الشاهد. فهذا بعيد. وذلك أن الحيوان في الشاهد إنما يسمع بأذن ذات عضلات، وتخاريق، وينظر بحدقة هي شحمة، وأنه يفتقر في النظر إلى شعاع يتصل من البصر إلى المنظور إليه.

وإن (٩) كان الباري كذلك فهذا محض التشبيه (١٠) ....

---

(١) سورة الشورى: ١١.
(٢) سورة طه: ٤٦.
(٣) كلمة [تعالى] من [ت].
(٤) سورة العلق: ١٤.
(٥) سورة التوبة الآية: ١٠٥.
(٦) كلمة [تعالى] من [ت].
(٧) سورة المجادلة: الآية ١، [وتشتكي إلى الله] زيادة في [ت].
(٨) سورة الزخرف الآية: ٨٠.
(٩) في [ت] وإن.
(١٠) التشبيه: أو التمثيل وهو ذكر مماثل للشيء.

والتمثيل هو الاعتقاد في صفات الخالق وأنها مثل، أو تشبه صفات المخلوقين وهو كقول الممثل له يد كيدي وسمع كسمعي. تعالى الله عن قولهم علوًا كبيرًا.

والتمثيل والتشبيه هنا بمعنى واحد. وإن كان هناك فرقٌ بينهما في أصل اللغة، فالمماثلة: هي مساواة الشيء لغيره من كل وجه.

والمشابهة: هي مساواة الشيء لغيره في أكثر الوجوه ولكن التعبير هنا بنفي (التمثيل) أولى لموافقة لفظ القرآن في قوله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١].

والتجسيم [١] وقد اتفقنا على أن ذلك باطل لا يثبت في حقه تعالى.

ولأنه يؤدى إثبات ذلك إلى الحاجة منه إلى الآلات، والأدوات، فإن ارتفعت الحاجة- بما ذكرتم- فقد ثبت حاجة أخرى، والحاجات كلها ممتنعة في الباري.

وإن قلتم إنه يخالف [ظ ٤٢/أ] الشاهد في ذلك فما كان يمتنع أيضًا أن يدرك المسموعات والمنظورات، وتميز ما بينها [٢] على اختلاف أسبابها لا بطريق السمع والبصر [ت ٤٧/أ] لأن الذي نفى ذلك ينفي هذا، ولا فرق.

قلنا: نحن نظرنا في طريق الإدراك الذي يحصل به التمييز، ويقع به الفصل بين المتشابهين والمتغايرين إلى غير ذلك. ومثل ذلك مما تمس الحاجة إلى إثباته في حق الكامل الغني، ويستوي فيه الشاهد والغائب.

لأن دليلي الشرع، والعقل، قد اتفقا على إثبات صفات الكمال والتمام له [٣]، ودفع العيوب، والنقائض، والحاجات.

فأما ما ذكرتموه من إثبات الآلات، والأدوات، والأعضاء.

فذلك أمر يعود إلى كيفية الذات السمعية البصيرة؛ لأن الآلات، والأدوات تنسب إلى الذوات نسبة الجزء إلى الكل في البنية، والكيفية [٤].

=وقد وقع في التمثيل والتكييف المشبهة الذين بالغوا في إثبات الصفات. إلى درجة تشبيه الخالق بالمخلوق.

(انظر عامر فالح: معجم ألفاظ العقيدة ٩٩/ ١٠٠، وانظر الشيخ ابن عثيمين شرح الواسطية (١/ ١٠٢)

(١) التجسيم: كلفظ استعمله نفاة الصفات الذين قالوا: بأن إثبات الصفات الذاتية لله مستلزم للتجسيم والتميز وأن الصفات التي أثبتها الله لنفسه كاليد، والوجه، والساق، وغيرها من الصفات إنما هي أعراض والعرض لا يقوم إلا بجسم، وهؤلاء الذين نفوا الصفات خشية وقوعهم في التجسيم وقعوا في نقيض ذلك فهم أثبتوا لله حياة وعلمًا وقدرة. مع أن هذه الصفات لا تقوم إلا بجسم، وكذلك حال الأشاعرة الذين أثبتوا لله سبع صفات دون غيرها وهي العلم والإرادة والقدرة والسمع والبصر والحياة والكلام، فلا نعرف ما يوصف بذلك إلا ما هو جسم، فهم أشد خلق الله تناقضًا. (معجم ألفاظ العقيدة، ٨٠-٨١).

(٢) في [ت] وتميز بينها.

(٣) كلمة [له] ساقطة من [ظ].

(٤) الكيفية: هي أن تذكر كيفية الصفة. ولهذا نقول: كيّف يكيف تكييفًا أي ذكر كيفية الصفة.=

وذلك ممتنع في حق الباري لأنه لا بنية لذاته تعرف، ولا كيفية تعلم.

وإذا كان ذلك منفيًا عن الباري تعالى [1] وجب نفيه - لما ذكرنا - فأما إثبات السمع والبصر. فلا يؤدى إلى ذلك، ونفيه يوجب النقص، والحاجة من الوجه الذي ذكرنا فافترقا.

* * *

=والتكييف تسأل عنه بـ (كيف) فإذا قلت: مثلاً كيف جاء زيد؟ نقول: راكبًا. إذًا كيفية مجيئه.

وأهل السنة والجماعة لا يكيفون صفات الله تعالى، مستندين في ذلك إلى الدليل السمعي والعقلي.

أما السمعي: فمثل قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٣].

والشاهد قوله تعالى: ﴿وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ فالله: أخبرنا بأنه استوى ولم يخبرنا كيف استوى سبحانه، أما الدليل العقلي، فكيفية الشيء لا تدرك إلا بواحد من أمور ثلاثة:

١- مشاهدته. ٢ - أو مشاهدة نظيره. ٣- أو خبر الصادق عنه.

أي إما أن تكون شاهدته أنت وعرفت كيفيته أو شاهدت نظيره فتدرك الكيفية.

لهذا قال بعض العلماء جوابًا لطيفًا: إن معنى قولنا «بدون تكييف» ليس معناه ألا نعتقد لها كيفية، بل نعتقد لها كيفية، لكن المنفى علمنا بالكيفية، لأن استواء الله على العرش. لا شك أن له كيفية لكن لا تعلم، نزوله إلى السماء الدنيا له كيفية لكن لا تعلم. (انظر الشيخ ابن عثيمين: شرح الواسطية ١/ ٩٧، ٩٩).

(١) كلمة [تعالى] ساقطة من [ت].

فصل (السمع والبصر صفتان زائدتان)

وليس وصفنا للباري تعالى بأنه سميع [١] بصير. إثبات اسمين يراد بهما معنى العلم، وإنما هما صفتان زائدتان على صفة العلم.

وزعمت [٢] طائفة من المعتزلة: أن قولنا: سميع بصير. بمعنى قولنا: عالم.

والدلالة على ذلك: أنا نقول: قد ثبت في معارفنا انفراد صفتي السمع والبصر عن صفة العلم، وأنه قد يكون الإنسان سميعًا بصيرًا ولا يكون عالمًا وقد يكون عالمًا ولا يكون سميعًا بصيرًا.

ولأنا نجد الحيوان البهيم يوصف بأنه سميع [ت ب/٤٧] بصير ولا يوصف بأنه عالم. والتحقيق في هذا: أنه قد يتحصل في الإدراك [بكل واحد منهما ما لا يتحصل [ظ ب/٤٢] بالآخر. وقد يتفاوت الإدراك] [٣] بكل واحد من هذه الطرق فيحصل في أحدهما ما لا يحصل في الآخر، ويحصل بأحدهما ما لا يحصل بالآخر.

وهذا شيء ندركه بحواسنا، وندركه بعقولنا، ونحيط به بعلومنا. وإذا ثبت هذا، وتقرر، وجب أن يوصف لكل واحد من هذه الصفات على حقيقتها. لما لكل واحدة من الخصيصة والانفراد بما إذا فات إلى الأخرى. أوجب نقصًا، وأثبت حاجة، وأعدم مقصودًا. وهذا جلي واضح.

قالوا: قد ثبت بما تقدم: أنه ليس المقصود من إثبات السمع والبصر إثبات عضو،

---

(١) وأود أن أشير إلى مذهب أهل السنة في إثبات الصفات وهو: أنهم يثبتون الصفات بدون مماثلة ولا مشابهة ولا تكييف ويصفون الله بما وصف به نفسه ووصفه به رسوله ﷺ في الكتاب والسنة الصحيحة.

أما الأشاعرة من أهل السنة فقد أثبتوا لله سبع صفات فقط وهي العلم، القدرة، الإرادة، الحياة، السمع، البصر.

(٢) في [ت] فزعمت.

(٣) ما بين قوسين معكوفين ساقط من نسخة [ت].

وآلة. وإنما المقصود منه إثبات إدراك، وإحاطة.

ومعلوم: أنه إذا كان الباري عالمًا بالمعلومات على ما هي عليه من غير زيادة، ولا نقيصة. فقد أدركها إدراكًا لا يفيد السمع والبصر، على ما ثبت في العلم مزيدًا، فإذا لم يفد زيادة، ولا يوجب مزية. وجب أن يكون معنى أحدهما معنى الآخر؛ لأنه قد يستغنى بأحدهما عن صاحبه.

قلنا: الإدراك تختلف أسبابه، وقد يخص بعض الإدراكات بأزمنة لا يشاركها الإدراك غيرها فيه [1]، وقد يفيد تميز المشاهدة معنى لا يحصل في تمييز العلم.

ومعلوم أن الإدراك العلمي يقف على حال الغيبة والعدم. فإذا [2] خرج المعلوم من حيز الإدراك والعدم. فإن كان من جنس الجواهر والألوان. وما أشبه ذلك خرج عن مقام العلم إلى مقام آخر. وهو الإدراك بالبصر، ويستغنى بالإدراك النظري فيه عن العلم [ت ٤٨/أ] بكونه ذاتًا ذات لون وأجزاء، وتركيب إلى غير ذلك مما يدركه النظر.

ويفيد الإدراك في الأصوات بالسمع ما لا يفيده العلم في ذلك. فإنه إذا قيل لنا صوت جهوري شديد مهول [3] متتابع سريع، وصوت آخر، رخو دقيق، سهل، لطيف في السمع [ط ٤٣/أ] إلى غير ذلك من فنون الأصوات. فإن لإدراكه بالسمع. ما ليس لإدراكه بالعلم.

وإذا ثبت هذا التفاوت المعلوم ضرورة. وجب أن يكون ثبوت أحد الإدراكين لا ينفي النقص لعدم الآخر، وهذا جلي واضح، يشهد له العقل، وينطق بصحته الحس، وإنكاره مكابرة، ومدافعة للحقيقة.

* * *

---

(١) قد يكون الصواب: [لا يشارك الإدراك غيرها فيه].
(٢) في [ت] وإذا. (٣) في [ت] يُهال.

فصل (الباري باق على الدوام)

الباري باق على الدوام لا يرفع بقاءه عدم، والدلالة على ذلك أنه قد ثبت أن وجوده، وبقاءه لنفسه لا لعلة، ولا لسبب، ولا لفاعل. وقد ثبت بالبراهين القاطعة. أنه سابق للعالم، ومتقدم على الكون الكلي؛ لأن جميع ذلك من فعله، ووجد بإرادته.

وذلك يوجب استحقاق كونه قديمًا، وما كان على هذه الصفة. وجب أن يكون دائم الوجود باقيًا لا يغيره شيء؛ لأن نفسه موجودة، والبقاء صفة لنفسه، ولا سبيل إلى إبطال الصفة النفسية [١] الواجبة للنفس مع قيام النفس. وهذا واضح جلي.

ودليل آخر: الانعدام، وزوال البقاء. يقتضي جواز خلو بعض الأزمنة منه، وما يجوز ذلك عليه [٢] بعد وجوده قائمًا يجوز ذلك لمعنى يقتضيه وذلك [ت ٤٨/أ] بعينه. يوجب أن يكون موجودًا بعد عدمه وما استوى طرفاه في الوجود بعد العدم، والعدم بعد الوجوب. فذلك يوجب أن لا يكون وجوده لنفسه. وإنما يفتقر إلى موجد غيره يوجده. وذلك يقتضي أن يكون الباري تعالى مفعولاً وهذا محال من جهة أن كل ما سواه إنما هو من صنعه، ومن فعله وليس لنا إلا قديم واحد وهو الباري ومحدَث وهو العالم.

وقد ثبت أنه لا مُحدِث سواه فوجب لذلك أن يباين [ظ ب/٤٣] الحدثات فيما لأجله صارت محدثة وذلك يقتضي امتناع الوجود بعد العدم، والعدم بعد الوجود، وذلك يوجب كونه باقيًا دائمًا لا زوال له، ولا يعتوره التغير والانعدام. وهذا ظاهر جلي.

---

(١) الصفة النفسية: هي تلك الصفة التي لا تتصور ذاته بدونها، وهي الوجود، إذ أن الوجود نفس الذات، ولا تقضي الذات في وجودها معنى زائدًا عليها، وقد عرفها أبو إسحاق الإسفراييني بأنها كل صفة دل الوصف بها على الذات دون معنى زائد عليه، وفي عبارة أخرى له قال: هي كل صفة لا يصح توهم انتفائها مع بقاء النفس.

(انظر د/ عبد العزيز سيف النصر: مسائل العقيدة الإسلامية بين التفويض والتأويل ٣١٩، رسالة دكتوراة غير مطبوعة من جامعة الأزهر، وانظر إحسان مرزا: الآمدي وآراؤه الاعتقادية على ضوء عقيدة أهل السنة ٢/٦٢٦، رسالة دكتوراه غير مطبوعة من جامعة أم القرى ١٤١٩ هـ ١٩٩٩م.

(٢) العبارة في [ت]: وما يجوز عليه ذلك.

فصل (الباري أوجد العالم لا لعلة)

ومما يتبع هذا، ويقوي الكلام فيه. وهو أنا نقول: إن الله تعالى أوجد العالم لا لداع، ولا لعلة [1]، ولا لعرض، ولا لخاطر، ولا لمحرك، ولا لباعث، اقتضى إيجاده العالم.

وزعمت طوائف من المعتزلة أن الله تعالى: فعل العالم لعلة، وغرض. وهو ما عرضهم له من المصالح. وذلك الذي دعاه إلى فعلهم، وبعثه على إيجادهم. والدلالة على ذلك: أنا نقول: الأغراض، والبواعث، والحركات، والخواطر إنما تكون بسبب من خارج يطرأ، ويتجدد، ويعرض في الوجود بعد أن لم يكن.

وقد استقر أن العالم تأخر بجملته، وأجزائه [2] عن وجوده مع وجود الباري تعالى في القدم؛ لأنه نقص بوصف الحدث والانفعال، ويثبت صفة الكمال للباري بكونه سابقًا له، ومتقدمًا عليه.

وعلى هذا قد سبق بعض الكائنات بعضًا مع تساويها في النفسية، وتساوى الأزمنة

---

(١) العلة: لغة عبارة عن معنى عل بالمحل فيتغير به حال المحل بلا اختيار، ومنه يسمى المرض علة لأنه بحلوله يتغير حال الشخص من القوة إلى الضعف.

ومعناه في الشريعة: عبارة عما يجب الحكم به معه، والعلة في العروض التغيير في الأجزاء الثمانية إذا كان في العروض والفروق.

فالعلة إذن: هي ما يتوقف عليه وجود الشيء ويكون خارجًا مؤثرًا فيه.

علة الشيء: ما يتوقف عليه ذلك الشيء وهي قسمان:

الأول: ما يتقدم به الماهية من أجزائها ويسمى علة الماهية.

والثاني: ما يتوقف عليه اتصاف الماهية المتقومة بأجزائها بالوجود الخارجي ويسمى علة الوجود. وعلة الماهية إما أن لا يجب بها وجود المعلول بالفعل بالقوة وهي العلة المادية، وإما أن يجب بها وجوده وهي العلة الصورية، وعلة الوجود إما أن يوجد منها المعلول أي يكون مؤثرًا في المعلول موجدًا له، وهي العلة الفاعلية أولاً، وحينئذ إما أن يكون المعلول لأجلها، وهي العلة الغائية أولاً، وهي الشرط إن كان وجوديًا وارتفاع الموانع إن كان عدميًا.

(انظر الجرجاني: التعريفات ١٩٩، وانظر الآمدي المبين ١٢٢/ ١٢٣).

(٢) كلمة [وأجزائه] ساقطة من [ت].

في جواز وجودها وللصلاحية [ت ٤٩/أ] لذلك.

فلو كان فعله لها على ما هي عليه من التأخر عنه، والتقدم في بعضها على بعض لما ذكر [١] والواجب أن يفتقر الباري إلى سبب لأجله أوجدهم، ولعدمه ترك إيجادهم.

والباري قائم بنفسه مستغنى عن غيره. فيما يوصف به، ويستحقه، فبطل أن يكون ذلك لما ذكروا لأنه يوجب أن يكون له سبب متمم وهذا محال.

ولأن هذه الأشياء حوادث ومن المحال أن تؤثر الحوادث في ذات الباري، وتوجب تغييره عن حال إلى حال وعن أمر إلى أمر.

ودليل آخر: إذا [ط ٤٤/أ] تأمل الناظر في الأسباب والبواعث والعلل، وما أشبه ذلك وجدها قرينة الحاجة. وذلك أن الأسباب والدواعي إنما تكون لطلب نفع يجتلب أو لدفع ضرر يخاف.

وذلك يختص بمن تجوز عليه الحاجات ويرفع عنه الغنى وتعرض له الآلام، وله طبع يتردد بين ميل ونفور، وذلك إنما هو من صفات الحدث ولا يجوز ذلك على القديم تعالى.

ودليل آخر: لو كان العالم إنما وجد لعلة. أوجبت وجوده. فلا تخلو العلة أن تكون قديمة، أو تكون محدثة.

فإن كانت العلة قديمة فذلك محال من جهة أنها توجب أن يكون العالم قديمًا لأن من شأن العلة الموجبة أن يقترن بها معلولها، ولا ينفك عنها وقد اتفقنا على أن العالم محدث غير قديم فبطل هذا القسم.

وإن كانت العلة محدثة فذلك محال أيضًا؛ لأن ما هو محدث فعلى قولين: يجب [ت ٤٩/ب] أن يكون لعلة تحتاج [٢] العلة الأولى في وجودها إلى علة [الثانية] [٣] والثانية إلى ثالثة. ويتسلسل ذلك إلى ما لا غاية له، وذلك ينتهي إلى محال و[هو] [٤] أنه يقتضي إعدام العالم، لانعدام سببه، وما يؤدي إلى محال. فهو محال وهذا ظاهر جلي.

---

(١) في [ت] لما ذكروا.
(٢) في [ت] فتحتاج.
(٣) كلمة [الثانية] من [ت].
(٤) كلمة [هو] من [ت].

وهذا أيضًا [ظاهر][1] بعينه يوجد في الخاطر والفرض. وسائر ما ذكرنا.

قالوا: قد تأملنا الأمر في الشاهد فوجدنا: أن كل فعل خلا عن علة، وسبب، وغرض، وخاطر، وما أشبه ذلك. وجب أن يكون عبثًا والباري يتنزه عن فعل العبث.

وإذا ثبت هذا في حقه وجب حمل الغائب [المتعلق به][2] على الشاهد[3] لاشتراكهما في التعليل.

قلنا: قياس أفعاله تعالى على أفعالنا من هذا الوجه محال من جهة أن ما ذكرتموه [ب/ ٤٤] أمر يتعلق بأهل الحاجة، وبمن هو محل الحوادث في حق من يحتاج في تمام فعله إلى غيره، والباري متنزه عن ذلك فبطل قياس فعله على أفعالنا.

ولأنا نستغني في خروج فعله تعالى عن العبث. أن تكون على وجه الاستقامة،

---

(١) كلمة [ظاهر] من [ت]. (٢) عبارة [المتعلق به] من [ت].

(٣) قياس الغائب على الشاهد:

يعرفه أبو هاشم من المعتزلة بأنه استدلال بالمعلوم على ما لا يعلم، ويذكر القاضي عبد الجبار عن هذا التعريف: أنه غير مانع؛ لأنه في كل استدلال يقتضي أن الدليل أبدًا معلوم والمدلول غير معلوم، ولا شبهة في أن العلماء قد خصوا بذلك بعض ضروب الاستدلال دون بعض. لذا يجعله القاضي عبد الجبار: خاصًا بالاستدلال بالمعلوم فيما بيننا على ما هو غائب عنا إذا كان الغائب لا يمكن معرفته ابتداء إلا بطريق البناء على الشاهد ويبين أن طرق الأدلة لا تختلف غائبًا وشاهدًا.

أما الغزالي فيجعل الغائب ما غاب من علمك والشاهد هو ما علمته وفي معيار العلم جعل هذا القياس مساويًا للتمثيل الأرسطي حيث يقول: «والصنف السادس التمثيل: وهو الذي يسميه الفقهاء قياسًا، ويسميه المتكلمون رد الغائب إلى الشاهد. ومعناه: أن يوجد حكم في جزء معين فينتقل حكمه إلى جزء آخر يشابهه بوجه ما... كقولنا السماء حادث؛ لأنه جسم قياسًا على النبات والحيوان، وهذه الأجسام التي يشاهد حدوثها، ولكنه بعيد في العقليات: لا فائدة في تعيين شاهد معين في العقليات ليقاس عليه. ويقول عنه شيخ الإسلام ابن تيمية: وإنما نعرف ما غاب عنا باعتباره بما شهدناه. فيعتبر الغائب بالشاهد، ويحصل في قلوبنا بسبب ما نشهده من العيان والجزئيات الموجودة قضايا كلية عقلية، فيكون إدراج المعنيات فيها هو قياس الشمول، كالذي يسميه المنطقيون المقدمتين والنتيجة، ويكون اعتبار المعين بالمعنى هو قياس التمثيل الجامع المشترك سواء كان دليل حكم، أو علة الحكم.

(انظر القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف ١٦٧، ١٦٨، وانظر الغزالي: المنخول ٥٣، وحق العلم ١٣٤، ودرء التعارض لابن تيمية ٦/ ١٢٥-١٢٦، وانظر إحسان مرزا. الآمدي وآراؤه الاعتقادية ١/ ٢١١، ٢/ ٦٦٦).

وصحة الصنعة وما تقتضيه الحكمة، والحراسة من الفساد، والتناقض. فاستغنينا بذلك عن جميع ما ذكروا.

لأن ما ذكروه يوجب النقص، وما ذكرنا يوجب الكمال.

قالوا: أنتم تخالفونا في هذه المسألة لفظًا، وتوافقونا فيها معنىً. وذلك أن عندكم أن الفعل من جهة: يترتب على أنه عَلِمَهُ أنه يوجد، ويمكن وجوده، وعلى أنه قادر عليه، وعلى أنه مريد له، فالعلم، والقدرة [ت ٥٠/أ]، والإرادة أوجبت حدوث الأفعال، ووجود المفعولات. فحينئذ قد تعلق وجود الموجودات بسبب، وموجب إلا أنكم خالفتم في اللفظ [١]. فإذا قلنا نحن أنه [٢] فعله لمصلحة هي السبب والعلة. وقلتم أنتم لمعنى هو العلم، والقدرة، والإرادة. فلا فرق بيننا إلا من طريق اللفظ.

قلنا: القدرة، والإرادة، والعلم. ليست عندنا أسبابًا ولا عللاً.

لأنا لو قلنا ذلك للزمنا ما ذكرناه من الأدلة كما لزمكم.

وإنما نقول: القدرة، والإرادة، والعلم. صفات له ذاتية. استحقها لنفسه، بها صح أن تكون نفسه فاعلة.

والصفات الذاتية في انفصال الفعل عنها بطريق العلة. تجرى مجرى انفصال الشرط عن العلة.

وصارت القدرة، والإرادة، والعلم في كونها صفات. استحقت النفس لها. أن تكون فاعلة تجرى مجرى الوجود و الحياة في كونهما شرطين للفعل، وليست من حيث كانت شرطًا جعلناها [٣] في الفعل علة موجبة.

ومما يحقق هذا: أن الفعل من شرط وقوعه. أن لا يكون مستحيلاً، وأن يكون مثله في الوجود والإيجاد ممكنًا ثم لا يكون ذلك [ظ ١/٤٥] غرضًا، ولا علة في إيجاده فليكن [٤] في العلم، والقدرة والإرادة مثله ولا فرق.

---

(١) في [ت] في لفظ.
(٢) كلمة [أنه] ساقطة من [ت].
(٣) في [ت] جعلناه.
(٤) في [ت] وليكن.

ولأن العلم والقدرة والإرادة في استحقاق كون الفاعل فاعلاً. يجري مجرى أن الغنى والتقدم، والسبق، والثبوت على حقيقة الإثبات.

وأن ذلك على أوصاف مخصوصة استحق لأجلها أن يكون الباري [ت ب/٥٠] تعالى إلها مالكًا ثم لا يجعل الأوصاف في الإلهية سببًا وعلة.

ولكن نقول بمجموع هذه الأوصاف. صارت الذات تستحق تسمية خاصة. ولو جاز تفرق المجتمع الذي أوجبها بطل استحقاقه لهذا الاسم.

ومثاله: في الشاهد أن الإنسان إنما سمى إنسانًا بمجموع أوصاف لما كملت وتمت استوجب هذه التسمية فمتى اختل منها ما يؤثر في دخول الخلل على اجتماعها خرج عن حقيقة التسمية.

وكذلك البيت إنما سمى بيتًا. إذا جمع أرضًا وعلوًا، ودائرًا. وعلى هذا جميع المسميات وهذا ظاهر بين.

ودليل آخر: يدل [به] (١) على أن المصلحة لا يجوز أن تكون علة في إيجاد العالم. وهو أنا نقول: الموجودات إذا فصلت ذواتها انقسمت إلى قسمين.

أحدهما: ما هو صلاح.

والثاني: ما هوفساد.

والنفع من باب الصلاح، والضرر من باب الفساد.

فلا يخلو أن تكون المصلحة التي أرادوا أنها مرادة [لم تقع، أو مرادة] (٢) وقعت ومحال أن تكون مرادة لم تقع لاتفاقنا على وقوعها في بعض المحال، أو في بعض الأحوال، وفي بعض الأشخاص، وفي بعض الأزمان.

ومحال أن تكون مرادة. وقعت لأنا قد وجدنا من الموجودات ما عدم الصلاح في وجوده أصلاً، ورأسًا وهو من خُلِقَ كافرًا، وحُرِمَ نعم الدنيا. بجملتها، ونقل في الآخرة إلى العذاب الدائم.

---

(١) كلمة [به] من [ت].

(٢) ما بين قوسين معكوفين ساقط من [ت].

ومنهم من تتابعت عليه نعم الدنيا كفرعون وهامان وقارون [١] [ط/ ب/٤٥] وأمثالهم ممن فسحت لهم أيام أعمارهم، وكثرت بذلك جناياتهم، وعداوتهم وكان ذلك أوفر لعذابهم.

وأي صلاح لفرعون إن بقي أيامًا معددة [ت/أ/٥١] ثم انتقل إلى عذاب دائم. بلا زوال ولا انقطاع وكان ما وصل إليه من دنياه زيادة في بلائه وتوفيرًا لعقوبته، وتشديدًا لغضب الله تعالى عليه [٢].

وإذا ثبت هذا علة بطل ما ادعوه: أن العلة في إيجاد من أوجده إنما هو لمصلحة. وهذا جلي واضح.

وهذا الذي ذكرناه كافٍ هاهنا، وسنعيد الكلام في القول بالمصالح في الكلام في أبواب القدر مستوفًى إن شاء الله تعالى.

* * *

(١) العبارة في [ت]: كفرعون وقارون وهامان.
(٢) العبارة في [ت]: وتشديد لعذاب الله وغضبه عليه.

فصل (الطريق الذي تثبت به هذه الصفات)

الطريق الذي تثبت به هذه الصفات، وأمثالها تنقسم الى وجهين:

أحدهما: النقل. فإنا لم نبدأ بإثبات شيء منها اختراعًا وابتداء من قبل آرائنا، ونفوسنا. لكنا حفظناها نقلاً من الكتاب والسنة. فنحن نتسلمها منه تسليمًا، ونتلقاها منه قبولاً، وندرجها على ما عينه الباري لنفسه من إثباتها.

والثاني: الدلالة الشاهدة بطريق المعقول. وهو القواعد الصادقة، والمراتب اللازمة. وذلك ينقسم إلى أربعة أقسام: .

- **أحدها:** ما يثبت بعلة توجبه وتلزمه.
- **والثاني:** ما يثبت بمدلول شرطيته.
- **والثالث:** ما يثبت بمدلول فعله.
- **والرابع:** ما يثبت بطريق دفع النقائص، وإثبات الكمال الذي تقتضيه الإلهية.

[فأما ما يثبت بالعلة الموجبة. فإن وجود الإله واستحقاقه الإلهية] (١) يثبت بطريق التعليل. وهو أنه لما ثبت أنه فاعل العالم والعلة (٢) في كون الفاعل فاعلاً كونه ثابتًا بحقيقة الإثبات، موجودًا بحقيقة الوجود [ط ٤٦/أ] إذ هو يتنوع الفعل وأصله فصار ثبوته ووجوده علة لصحة فعله.

وأما ما ثبت [ت ب/٥١] بمدلول فعله. فمثل قولنا عالم قادر. وهو أنه لما ثبت أنه فعل المخلوقات على سبيل الصحة والحكمة ثبت بذلك أنه عالم قادر عليه.

وأما ما ثبت بمدلول شرطه. فمثل الحياة. وذلك أنه لما ثبت أن الفعل لا تصح إضافته إلى الفاعل إلا بشرط أن يكون حيًا. من جهة: أن من لا حياة له تعذر وجود

---

(١) العبارة التي جاءت بين قوسين معكوفين وهي [فأما ما يثبت بالعلة الموجبة. فإن وجود الإله واستحقاقه الإلهية]. ساقطة من [ت].
(٢) في [ت] فالعلة.

الفعل من جهته. فعلمنا بذلك أنه تعالى حي.

وأما ما ثبت بطريق دفع النقص، وإثبات الكمال. فذلك مثل قولنا: سميع بصير، ومتكلم فإنه لما ثبت أن عدم السمع والبصر. يوجب فوات إدراكات يعطي ذلك إثبات العجز في حقه.

اقتضى ذلك امتناعنا من إثبات ما يوجب النقص في حقه؛ لأن الإلهية تستدعي التمام، والكمال، والغنى فوجب أن يثبت كونه سميعًا بصيرًا متكلمًا.

وقد زعم قوم: أن قولنا: سميع وبصير. من مدلولات الفعل. ومنهم أبو إسحاق الإسفراييني [واحتج في [1] ذلك] بأن المقصود من السمع: التمييز بين الأصوات. والمقصود من البصر: التمييز بين الصور، والألوان. إلى غير ذلك.

والتمييز إنما هو فعل المميز وهذا قول ليس يصح [2] من جهة: أن إدراك الأصوات بالسمع يثبت للنفس علمًا بمقادير الأصوات وتفاوتها في الزيادة والنقصان، والفظاعة. والحسن إلى غير ذلك.

وهذا إنما يعود إلى إثبات علم النفس بما بينهما من التفاوت. وذلك ليس بفعل من جهة: أن العلم في الأصل ليس بفعل، وإنما هو من صفات الذات.

* * *

(١) في [ت] عبارة غير واضحة، وهي: واعتل بذلك.
(٢) في [ت] ليس بصحيح.

فصل (إنه تعالى سميع)

القرآن والسنة ورد بأن الله تعالى [١] سميع. فوصف بذلك اتفاقًا على ما تقدم عند أهل الإثبات. ولو وصفه واصف بأنه سامع [ظ/ ب/ ٤٦] فيما لم يزل ولا يزال لكان ذلك جائزًا.

وقد زعمت طائفة من المعتزلة: أنه لا يجوز أن يسمى سامعًا فيما لم يزل. أما بعد حدوث العالم والأصوات فيجوز ذلك.

والدلالة على ذلك: أن معنى قولنا: سميع أي مدرك للمسموعات. فيكون لإدراك صفة لذاته. فهو بذلك من الصفات الذاتية، التي لا تفارق الذات، وليس في قولنا سامع. إلا إثبات صفة هي إدراك الأصوات.

فلا فرق بين سميع، وسامع. في المقصود الذي وضعت التسمية له فاقتضى ذلك استواهما في جواز وصفه بذلك.

ومما يحقق هذا: أن صيغة فعيل ترد، والمراد بها ما يراد بصيغة فاعل، فمن ذلك قدير، وقادر، ومجيد، وماجد، وشهيد، وشاهد. إلى كثير من هذه الأبنية.

وليس بينها [٢] في ذلك فرق لغوى، ولا فرق معنوي، ولا فرق وضعي. متعارف بالعادة. وهذا ظاهر لا خفاء به.

قالوا: وصفنا له: بأنه سميع يفيد إثبات صفة ذاتية واجبة لنفسه تعالى يستوي فيها وجود المسموع وعدمه. فوجب لذلك إثباتها فيما لم يزل.

فأما قولنا سامع فإن هذه الصفة في التعارف اللغوي لا يوصف بها إلا في حال وجود المسموع فأدركه السامع.

وقد ثبت أن الباري كان في القدم وحده، ولا سواه صوت ولا مصوت. فامتنع لذلك أن تصفه بأنه سامع فيما لم يزل.

---

(١) كلمة [تعالى] ساقطة من [ت].

(٢) في [ت] وليس بينهما.

قلنا هذا لا يصح من وجهين:

احدهما: أنا [ت ب/٥٢] قد بينا المقصود منها جميعًا الإدراك، والإدراك صفة للنفس، وصفات النفس. لا تتجدد بتجدد متعلقاتها، وصار هذا مثل: عالم، وعليم، وقادر، وقدير، وهذا على ما تقدم بيانه جلي واضح. وهذا يبطل الفرق الذي ذكرنا.

والثاني: أنه لو اقتضى ذلك ما ذكروا. فنحن قائلون به. وذلك أنه قد ثبت عندنا بالدليل [ظ ٤٧/أ] الواضح: أن الله تعالى متكلم في القدم، والكلام صفة لله تعالى قديمة.

وحقيقة الكلام إنما هو الأصوات، والحروف، فما وصف الباري في حال أنه سميع وسامع إلا وهو موصوف بأنه متكلم كلامًا هو أصوات وحروف، فهو في الأزل سامع لكلام نفسه.

قالوا: العرف والعادة في اللغة وعند أهلها: أن سميعًا وصف لا يتعدى، وأن سامعًا وصف يتعدى، والصفة اللازمة لا يفتقر ثبوتها إلى غير المحل الذي وصفت به.

فأما المتعدية فتحتاج إلى محل تتعدى إليه، وتعدي الإدراك بالسمع، إنما هو الأصوات التي تحدث وتتجدد؛ لأن الأصوات لا يتصور بقاؤها ودوامها.

فلا شك أنها تحدث بعد أن لم تكن. فإذا وجد سامع ولا مسموع، وكان ذلك جائزًا. اقتضى أن يكون مسموع ولا سامع. وهذا محال وباطل.

قلنا: هذا السؤال هو الأول بعينه. إلا أنه خالفه لفظًا، وفي الكلام الماضي ما يبطله.

ثم نقول له: اعلم أن التعدي الثابت في قولنا سامع إنما هو تعلق الإدراك بالمدرك. فيوجب ذلك أن تكون الذات الموصوفة به مدركة، وهذا الإدراك بعينه [ت ٥٣/أ] [هو] (١) الإدراك الذي في قولنا سميع من جهة أنه صفة للنفس، والذات. ولأن تعدي قولنا: سميع وسامع كتعدي قولنا قدير وقادر.

وكتعدي قولنا صانع العالم وكتعدي قولنا: مبدىء ومعيد، ثم (٢) ذلك لا يتأخر وصفه به عن الإدراك لكونه وصفًا متعلقًا بما يتعدى إليه كذلك هاهنا ولا فرق [والسلام] (٣).

---

(١) كلمة [هو] من [ت].
(٢) كلمة [ثم] ساقطة من [ت].
(٣) كلمة [والسلام] ساقطة من [ظ].

فصل (وصف الباري نفسه في القرآن)

قد وصف الباري نفسه في القرآن بقوله تعالى ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [(١)].

وقوله تعالى ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [(٢)].

وأمثال ذلك من الكتاب والسنة، ويراد بذلك إثبات صفة تختص باسم يزيد على قولنا ذات [ظ ب/٤٧] وذهبت المعتزلة: إلى أن المراد بالوجه: الذات. فأما صفة زائدة على ذلك فلا.

والدلالة على ذلك: أنه قد ثبت في عرف الناس، وعادتهم في الخطاب العربي. الذي أجمع عليه أهل اللغة أن تسمية الوجه في أي محل وقع من الحقيقة والمجاز. يزيد على قولنا: «ذات».

فأما في الحيوان. فذلك مشهور حقيقة لا يمكن دفعه، ولا يسوغ فيه غير ذلك.

فأما [(٣)] في مقامات المجاز. فكذلك أيضا؛ لأنه يقال: فلان وجه القوم لا يراد به «ذات» القوم، أو «ذوات» القوم غيره قطعًا ويقينًا.

ويقال: هذا وجه الثوب لما هو أجوده، ويقال هذا وجه الرأي أي: أصحه وأقومه. وأثبت بالخبر على وجهه أي على حقيقته إلى أمثال ذلك. مما يقال فيه الوجه. فإذا كان هذا هو المستقر في اللغة وجب حمل هذه الصفة في حق الباري تعالى على ظاهر ما وضعت له وهو الصفة [ت ب/٥٣] الزائدة على تسمية قولنا: ذات. وهذا جلي واضح.

وتمهيد هذا الكلام وتقريره: أنه لا يجوز أن يقال: وجه الله على ما قيل في وجه القوم أنه سيدهم والمعرب عنهم، والمشار إليه دونهم؛ لأن ذلك يقتضي مشابهة [(٤)] في حق الله تعالى أن يقال سيد الله، والمشار إليه. وهذا في حقه محال.

---

(١) سورة البقرة الآية: ١١٥ .

(٢) سورة الرحمن الآية: ٢٧ .

(٣) في [ت] وأما.

(٤) في [ت] مثله.

ولا يجوز أن يراد به ما أريد من قولهم: هذا وجه الثوب أي أحسنه وأجوده لما ذكرنا أيضًا، ولأنه لا يجوز أن يضاف ذلك إلى ذاته، ولا إلى غيره.

لأنه ليس تعالى موصوفًا بالحسن والجودة، ولا يجوز أن يراد به ما أريد بأنه وجه الذات أي أصوبه لأنه لا يعبر بذات الله عن الصدق في الخبر، والصحة في الذات [(١)].

وإذا بطلت هذه الأقسام. وجب أن يحمل على إثبات صفة هي الوجه التي يستحقها الحي.

قالوا: إذا حملتم الأمر على هذا الظاهر وبطل أن يراد بها إلا الوجه الذي هو صفة [ظ ٤٨/أ] يستحقها الحي. فالوجه الذي يستحقه الحي وجه هو عضو وجارحة تشتمل على كمية تدل على الجزئية، وصورة تثبت الكيفية.

فإن كان هذا الظاهر الأوصاف الثابتة لله تعالى. فهذا هو التجسيم بعينه.

وإن كان ظاهر الأوصاف عندكم إثبات صفة تفارق في الماهية، و تقارب فيما يستحق لمثله [(٢)] الاشتراك في الوصف. فهذا هو التشبيه بعينه.

وقد ثبت بالدليل الجلي: إبطال قول المجسمة [(٣)] والمشبهة، وما يؤدي إلى مثل قولهم. فهو باطل.

قلنا: الظاهر ما كان متلقى من اللفظ على طريق المقتضى. وذلك مما يتداوله أهل الخطاب بينهم حتى ينصرف [ت ٤٥/أ] مطلقه عند [أهل] [(٤)] الخطاب إلى ذلك عند من له أدنى ذوق، ومعرفة [(٥)] بالخطاب العربي، واللغة العربية.

وهذا كما نقول في ألفاظ الجموع، وأمثالها: إن ظاهر اللفظ يقتضي العموم،

---

(١) في [ت] فإذا.

(٢) في [ت] بمثله.

(٣) المجسمة: فرقة يقولون: إن الله جسم حقيقة وحجتهم في ذلك: أن كل معقول هو إما جسم أو عرض. فلما بطل أن يكون تعالى عرضًا ثبت أنه جسم: وقالوا إن الفعل لا يصح إلا من جسم والباري تعالى فاعل فوجب أنه جسم (انظر الدكتور عبد المنعم الحفني موسوعة الفرق ص ٣٤٠)

(٤) كلمة [أهل] ساقطة من [ظ].

(٥) في [ت] العبارة: عند من له أدنى ذوق بالخطاب.

والاستغراق، وكما نقول في الأمر إن ظاهر الاستدعاء من الأعلى للأدنى يقتضي الوجوب، إلى أمثال ذلك مما يرجع فيه إلى الظاهر في التعارف.

فإذا ثبت هذا. فلا شك، ولا مرية على ما بينا: أن الظاهر في إثبات صفة هي إذا أضيفت إلى مكان أريد بها الحقيقة، أو أريد بها المجاز. فإنه لا ينصرف إلى وهم السامع: أن المراد بها جميع الذات التي هي مقولة عليها.

وهذا مما لا نزاع فيه، والمقصود بهذا إبطال التأويل الذي يدعيه الخصم. فإذا ثبت هذا وجب أن تكون صفة خاصة بمعنى لا يجوز أن يعبر بها [(١)] عن الذات، ولا وضعت لها لا على سبيل الحقيقة، ولا على سبيل المجاز.

فأما قولهم: إذا ثبت [هذا] [(٢)] أنها صفة. إذا نسبت إلى الحي. فلم يعبر بها عن الذات. وجب أن تكون عضوًا وجارحة ذات كمية وكيفية.

فهذا لا يلزم من جهة أن ما ذكروه ثبت بالإضافة إلى الذات. في حق الحيوان المحدث. لا من خصيصة صفة الوجه. ولكن من جهة نسبة الوجه إلى جملة جهة الذات. فيما ثبت للذات من الماهية المركبة بكمياتها، وكيفياتها، وصورها. وذلك أمر أدركناه بالحس في جملة الذات. فكانت الصفة متساوية للذات في موضوعها بطريق أنها منها نسبة إليها نسبة الجزء من الكل.

فأما الوجه المضاف إلى الباري. فإنا ننسبه إليه في نفسه نسبة الذات [ت ب/ ٥٤] إليه وقد ثبت أن الذات في حق الباري لا توصف بأنها جسم مركب. تدخله الكمية، وتتسلط عليها الكيفية، ولا نعلم له ماهية.

فالظاهر في صفته التي هي الوجه، أنها كذلك. لا توصل إلى ماهية، ولا يوقف لها على كيفية، ولا تدخلها التجزئة المأخوذة من الكمية؛ لأن هذه إنما هي صفات الجواهر المركبة أجسامًا. والله يتنزه عن ذلك.

ولو جاز لقائل أن يقول [ذلك] [(٣)] في الوجه، والسمع، والبصر، وأمثال ذلك

---

(١) في نسخة [ت]: لا يجوز أن يعبر بغيرها عن الذات.
(٢) كلمة [هذا] من [ت]. (٣) كلمة [ذلك] من [ت].

من صفات الذات فينتقل بذلك [إلى ما سواها] (١) عن ظاهر الصفة فيها [إلى ما سواها] (٢) لمثل هذه الأحوال الثابتة في المشاهدات لكان في [الحياةِ] (٣)، والعلم والقدرة أيضًا.

كذلك فإن العلم في الشاهد عرض قائم بقلب يثبت بطريق ضرورة، أو اكتساب. وذلك غير لازم مثله في حق الباري؛ لأنه مخالف للشاهد في الذاتية، وغير مشارك لها إثبات ماهية، ولا مشاركة لها في كمية، ولا كيفية، وهذا كلام واضح جلي.

وأما قولهم: إن أردتم إثبات صفة تقارب الشاهد. فيما يستحق في مثله الاشتراك في الوصف. فهذا هو التشبيه بعينه.

فنقول لهم المقاربة تقع على وجهين:

أحدهما: مقاربة في الاستحقاق ولسبب يوجبه [ظ ٤٩/١] التمام والكمال، وينفي النقص.

والثاني: مقاربة في الاستحقاق لسبب تقتضيه الحاجة، ويوجبه الحس.

ومحال أن يراد به الثاني؛ لأن الله تعالى قد ثبت أنه غني غير محتاج، ولا يوصف بأنه يحتاج إلى الإحساس. لما في ذلك من النقص. فيبقى الأول. وصار في هذا كإثبات الصفات الموجبة للكمال، ودفع النقص.

وأما قولهم: إن ذلك يوجب إثبات الجوارح والأعضاء فليس بصحيح من [ت ٥٥/أ] جهة: أن الصفة في حق الحيوان المحدث. إنما سميت جارحة من جهة أنه يكتسب بها ما لولا ثبوتها له لعدمَ الاكتساب له مع كونه محتاجًا إليه. ولهذا سميت الحيوانات الصَّيُودة كسباع الطير، والبهايم جوارح لأنها تكسب الصيود.

والباريْ مستغن عن الاكتساب. فلا يتصور استحقاقه لتسمية جارحة مع عدم السبب الموجب للتسمية.

---

(١) عبارة [إلى ما سواها] ساقطة من [ظ].
(٢) عبارة [إلى ما سواها] ساقطة من [ت].
(٣) في [ظ] الحَيَوة.

وأما تسمية الأعضاء. فإنها تثبت في حق الحيوان المحدث. لما تعينت له من الصفات الزائدة على تسمية الذات.

لأن العضو: عبارة عن الجزء. ولهذا تقول عضَّيت المال أي جزئته وقسمته. ومنه قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ جَعَلُوا۟ ٱلْقُرْءَانَ عِضِينَ﴾ أي قسموه وآمنوا ببعضه وكفروا ببعضه.

وإذا كان العضو إنما هو مأخوذ من هذا فالباري ليس بذي أجزاء يدخلها الجمع. ويقبل التفرقة والتجزئة فامتنع أن يستحق ما يسمى عضوًا.

فإذا ارتفع هذا بقي أنه تعالى ذات - لا يشبه الذوات - مستحقة للصفات المناسبة لها في جميع ما يستحقه.

فإذا أورد القرآن وصحيح السنة في حقه بوصف تُلُقِّيَ في التسمية بالقول، ووجب إثباته له على ما يستحقه، ولا يعدل به عن حقيقة الوصف [ظ ب/٤٩] إذ ذاته تعالى قابلة للصفات. وهذا واضح بيّن لمن تأمله.

* * *

فصل [وصف الباري في القرآن باليدين]

قد وصف الباري تعالى نفسه في القرآن باليدين بقوله تعالى﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[(١)].

وقوله تعالى [(٢)] : ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾[(٣)].

وهذه الآية تقتضي إثبات صفتين ذاتيتين تسميان بيدين [(٤)].

وذهبت المعتزلة وطائفة [ت ب/٥٥] من الأشعرية. إلى أن المراد باليدين هاهنا النعمتين.

وذهبت طائفة من الأشعرية، إلى أن المراد باليدين هاهنا القدرة.

والدلالة على كونهما صفتين ذاتيتين يزيدان على النعمة وعلى القدرة. أنا نقول القرآن، نزل بلغة العرب.

واليد المطلقة في لغة العرب وفي معارفهم وعاداتهم: المراد بها إثبات صفة ذاتية للموصوف، لها خصائص فيما يقصد به وهي حقيقة في ذلك كما ثبت في معارفهم.

---

(١) سورة ص الآية ٧٥ .

(٢) [قوله تعالى] ساقطة من [ت].

(٣) سورة المائدة الآية ٦٤ .

(٤) صفة اليد لله تعالى:

أثبت السلف الصالح صفة اليد لله تعالى على الحقيقة مع نفي المماثلة بين الخالق والمخلوق، وردوا على جميع هذه الشبه التي أوردها الزاغوني، ونفوا جميع التأويلات التي أتت بها المعتزلة والجهمية والأشاعرة.

١) استنادًا إلى دليل الشرع وهو قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

٢) ودليل العقل: فلا يمكن أن يماثل الخالق المخلوق في صفاته؛ لأن هذا يعد عيبًا في الخالق أ تعالى الله عن ذلك.

٣) دليل الحس: فكل إنسان يشاهد أيدي المخلوقات متفاوتة ومتباينة من كبير وصغير وضخم ودقيق إلخ. فيلزم من تباين أيدي المخلوقين وتفاوتهم مباينة يد الله تعالى لأيدي المخلوقين وعدم مماثلته لهم سبحانه وتعالى من باب أولى. (انظر في هذا شرح الواسطية للشيخ العثيمين ١/ ٢٩١، ٣٠٨).

والصفة التي هي القدرة والصفة التي هي العلم، وكذلك سائر الصفات من الوجه والسمع، والبصر، والحياة، وغير ذلك.

وهذا هو الأصل في هذه الصفة، وأنهم لا ينتقلون عن هذه الحقيقة إلى غيرها مما يقال على سبيل المجاز إلا بقرينة تدل على ذلك.

فأما مع الإطلاق فلا، ولهذا يقولون لفلان عندي يد فيراد بذلك ما يصل من الإحسان بواسطة اليد وإنما فهم ذلك بإضافة اليد إلى قوله عندي. وبقوله ذلك وبينهما من البعد والحوائل ما لو أراد اليد الحقيقية لكان كاذبًا.

ولهذا كان بحيث أن يكون عنده يده الحقيقية. وهو أن يكونا متماسين من الاجتماع ويحيط بهما ثوب أو على صفة يمكن إدخال يده إلى باطن ثوبه. فقال حينئذ لفلان عندي يد.

لا يصرف القول فيه إلى اليد الحقيقية؛ لأن شاهد الحال قد قطع عمل القرينة.

والإطلاق في التعارف أكثر من شاهد الحال في القرب من جهة: أنه قد يجوز أن يتجوز [ظ ٥٠/أ] به للقرينة لكن عليه شاهد الحال.

فالإطلاق بذلك أحق [ت ٥٦/أ] وأولى، وكذلك القول في التعبير باليد عن القدرة إنما ثبت ذلك بقرينة وهو أن يقول لفلان عليَّ يد، فقوله: عليَّ قرينة تدل على أن المراد باليد القدرة وهي أيضًا مع شاهد الحال لاغية على ما قدمنا في النعمة. وهذا جلي واضح.

ودليل آخر: وهو أنا إذا تأملنا المراد بقوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ (١) امتنع فيه أن يكون المراد به النعمة والقدرة.

وذلك أن الله تعالى أراد تفضيل آدم - عليه السلام - على إبليس حيث افتخر إبليس عليه بجنسه الذي هو النار. وأنه بذلك أعلى من التراب والطين.

فرد الله عليه افتخاره، وأثبت لآدم المزية والاختصاص. ما لم يثبت مثله لإبليس بقوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ (٢) وفي ذلك ما يدل على أن المراد بها: الصفة التي ذكرنا من وجهين:

---

(١) سورة ص الآية ٧٥.

(٢) سورة ص الآية ٧٥.

أحدهما: أن إبليس عند الخصم خلق بما خلق آدم من القدرة والنعمة. فلولا أن آدم خالف إبليس في ذلك لما كان فيه إثبات فضيلة.

وهذا كلام صدر على سبيل المحاجة في إثبات الفضل فلو تساويا في السبب لما ثبتت الحجة لله تعالى على إبليس في ذلك.

وذلك مما لا يخفى عليه. فكان يسعه أن يقول: وأنا فقد خلقتني بما خلقت به آدم فأي فضيلة له عليّ بما ذكرته، وما يؤدي إلى تعجيز الله في حجته، وإزالة التمييز بين الشيئين فيما قصد التمييز به بالمخالفة بينهما. وهذا قول باطل ومحال.

والثاني: أنه أضاف الخلق، وهو فعل إلى يده سبحانه، والفعل متى أضيف إلى اليد فإنه [ظ ب/٥٠] لا يقتضي إضافته إلا إلى [ت ب/٥٦] ما يختص بالفعل وليس إلا اليد التي ذكرنا. وهذا جلي واضح.

ودليل آخر يقول: لا شك أن الرجوع في الكلام الوارد عن الحقيقة والظاهر المعهود إلى المجاز إنما يكون بأحد ثلاثة أشياء:

أحدهما: أن يعترض على الحقيقة مانع يمنع من إجرائها على ظاهر الخطاب.

والثاني: أن تكون القرينة لها تصلح لنقلها عن حقيقتها إلى مجازها.

والثالث: أن يكون المحل الذي أضيفت إليه الحقيقة، أو المعنى [١] الذي أضيفت إليه الحقيقة لا يصلح فيفتقر إلى الانتقال عنها إلى مجازها.

فإن قالوا: إن إثبات اليد الحقيقية التي هي صفة لله تعالى ممتنع لعارض يمنع فليس بصحيح.

من جهة: أن الباري تعالى ذات قابلة للصفات المتساوية لها في الإثبات. فإن الباري تعالى في نفسه ذات ليست بجوهر، ولا جسم، ولا عرض ولا ماهية له تعرف، وتدرك، وتثبت في شاهد العقل، ولا ورد ذكرها في نقل [٢].

وإذا ارتفع عنه إثبات الماهية. فالكمية والكيفية والجزئية والأبعاض، والبعضية تتبع إثبات الماهية.

---

(١) في [ت] والحال.

(٢) في [ت] في النقل.

وإذا كان الكل مرتفعًا والمثل بذلك ممتنع [(١)] فالنفاد من قولنا يدمغ هذه الحال كالنفاد من قولنا ذات.

ومهما دفعوا به إثبات ذات - مع ما وصفنا - فهو سبيل إلى دفع يد؛ لأنه لا فرق عندنا بينهما في الإثبات.

وإن عجزوا عن ذلك بثبوت الدليل القاطع الملزم للإقرار بالذات على ما هي عليه - مما ذكرنا - فذلك هو الطريق في تعجيزهم عن نفي يد هي صفة تناسب الذات فيما ثبت [(٢)] لها من ذلك وهذا ظاهر لازم [ظ ٥١/أ] لا محيد عنه.

وإن قالوا من جهة أنه اقترن بها قرينة [ت ٥٧/أ] تدل على صلاحية نقلها عن حقيقتها إلى مجازها فذلك محال من جهات:

أحدها: أنا قد بينا: أن إضافة الفعل إلى اليد على الإطلاق. لا يكون إلا والمراد به «يد» الصفة، وهذا توكيد [(٣)] لإثبات الصفة الحقيقية.

ومحال أن يجتمع مؤكد [(٤)] للحقيقة مع قرينة ناقلة عن الحقيقة.

والثاني: أن القرائن قد ذكرناها. وهو أنه إن أريد باليد النعمة قال: لفلان عندي يد فعند [(٥)] قرينة تدل على النعمة.

وإذا أريد بها القدرة قال لفلان عليَّ يد، فعليَّ. هي القرينة الدالة على القدرة، وكلاهما معدومان هاهنا.

والثالث: أن الخصم يدعي: أن الداعي إلى ذلك ما يقتضيه الشاهد. من إثبات العضو، والجارحة والجسمية، والبعضية، والكمية، والكيفية.

الداخل على جميع ذلك تحصيل مثل وشبه، وقد بينا: أن ذلك محال في حقه لأن نسبة اليد إليه تعالى كنسبة الذات إليه على ما تقرر، فإذا ارتفع هذا بطل السبب المعارض للحقيقة النافي لإثباتها، والموجب لإبدالها بالمجاز.

---

(١) في [ت] ممتنعا.
(٢) في [ت] فيما يثبت.
(٣) في [ت] يؤكد.
(٤) في [ت] توكيد.
(٥) كلمة [فعند] ساقطة من [ت].

وإن قالوا: إن المحل الذي أضيفت إليه اليد، وهو ذات الباري. لا يصلح لإثبات اليد الحقيقية، فهذا محال من جهة: أنا قد اتفقنا على أن ذات الباري تقبل إضافة الصفات الذاتية، على سبيل الحقيقة كالوجود، والذات، والعلم، والقدرة، والإرادة، وغير ذلك من صفات الإثبات على - ما قدمنا -.

وإن قالوا: إن المعنى الذي أضيف إلى الصفة لا يصلح إضافة اليد الحقيقية إليه من [ت ب/٥٧] جهة: أن آدم - عليه السلام - كان جسمًا، وإضافة الفعل باليد إليه تقتضي إثبات المماسة له باليد الفاعلة وذلك محال من جهة أن يد [ب / ٥١] الباري وذاته لا تقبل المماسة للأجسام. إذ الأجسام إنما يماسها أمثالها من الجواهر، والأجسام.

فهذا قول باطل من جهة: أنا [إذا] [1] أثبتنا اليد التي هي صفة لله تعالى، على مثل ما وصفنا.

انتفت المماسة والفعل مضاف إليها نطقًا ونصًا ثابتًا بطريق مقطوع عليه. فنفينا ما نفاه الإجماع، وأثبتنا ما أثبته النص، والنطق، وجرى ذلك مجرى الذات قولاً واحدًا في الحكم.

والثاني: أن هذا [2] إنما يلزم إذا كان الفعل في كل الأحوال لا بد له من المماسة، وقد وجدنا فعلاً يؤثر وجوده من محل في محل آخر، ولا مماسة بينهما مع تساويهما في الجسمية.

وذلك كما نراه من حجر المغناطيس، فإنه يؤثر في حركة الحديد، وانتقاله عن محله من غير مماسة تقع بين الفاعل [3] والمفعول.

والعلة في ذلك أنه قد يكون بين الفاعل والمفعول من الخواص المتوسطات التي يتصل بها الفعل عن الفاعل إلى المفعول، ويستغني بذلك عن المماسة [ومثل هذا ظاهر لا خفاء به فلما ثبت أنه لا سبيل إلى إثبات] [4] المماسة أثبتنا الفعل للنص عليه واستغنينا فيه عن المماسة بواسطة.

---

(١) كلمة [إذا] ساقطة من [ظ]. (٢) [أن هذا] ساقطة من [ت].
(٣) في [ت] بين الفعل.
(٤) [ومثل هذا ظاهر. لا خفاء به. فلما ثبت أنه لا سبيل إلى إثبات المماسة] غير موجودة في [ت].

قالوا: الأصل في اليد الفاعلة، أن تكون جارحة عند التعارف، والإطلاق. فانتقلنا عن ذلك إلى تأويلها في حق آدم - عليه السلام - [١] مما [٢] يصلح له وهو النعمة. واليد في اللغة يقال ويراد بها: النعمة والمنة ولهذا يقال له عندي [ت ٥٨/أ] يد وله عندي أيادٍ.

والله تعالى له في خلق آدم عليه [السلام] [٣] نعمتان نعمة دين ونعمة دنيا. فاقتضى ذلك تأويلها على ما ذكرنا.

قلنا: قد أبطلنا وجه الجارحة إلى التأويل. إذ الوجه الموجب اعتراض سبب مانع من إثبات الكلام على أصله وحقيقته وما [ظ ٥٢/أ] يبدر إليه الفهم والتعارض، في عادات أهل الخطاب، ولم يوجد ذلك هاهنا.

ولأنه لو أراد باليد النعمة لقال: لما خلقت ليدي، لأنه خلقه لنعمة لا بنعمة. فإن نعمة الدين، ونعمة الدنيا خلق لها.

ومما يحقق هذا: أن الخلق بنعم الدين. لا يصح لأن نعم الدين: الإيمان، والتعبد، والطاعة، وكل ذلك عندهم مخلوق، والمخلوق لا يخلق به، وكذلك نعم الدنيا. هي اللذات، ونيل الشهوات، وهذه كلها مخلوقة، وبعضها أعراض، وهذا بطريق القطع. لا يجوز أن يخلق به فكان هذا التأويل من هذا الوجه باطلاً.

قالوا: إنما أضاف ذلك إلى آدم ليوجب له تشريفًا، وتعظيمًا على إبليس، ومجرد النسبة في ذلك كاف في التشريف ولهذا قال في قصة صالح: ﴿نَاقَةُ ٱللَّهِ﴾ [٤].

ويقال في بكة: «بيت الله» [فجعل هذا التخصيص تشريفًا] [٥] وإن كان ذلك لا يمنع من تساوي النوق أنها كلها لله تعالى [٦] وكذلك البيوت ومثله هاهنا.

قلنا: التشريف بالنسبة إذا تجردت عن إضافة إلى صفة. اقتضى مجرد التشريف.

---

(١) [عليه السلام] ساقطة من [ت].
(٢) في [ت] بما يصلح له.
(٣) كلمة [السلام] ساقطة من [ظ].
(٤) سورة الشمس الآية ١٣.
(٥) عبارة [فجعل هذا التخصيص تشريفًا] ناقصة من [ت].
(٦) كلمة [تعالى] ناقصة من [ت].

فأما النسبة إذا اقترنت بذكر صفة أوجب [١] ذلك إثبات الصفة التي لولاها ما تمت النسبة.

فأما قولنا خلق الله الخلق [ت ب/٥٨] بقدرته لما نسب الفعل إلى تعلقه بصفة اقتضى ذلك إثبات الصفة.

وكذلك قولنا: أحاط الخلق بعلمه. اقتضى ذلك إثبات إحاطة بصفة هي العلم، ولا يوجب مجرد نسبة واجب فيها إلغاء الصفة، فكذلك - هاهنا - لما كان ذكر التخصيص مضافًا إلى صفة وجب إثبات تلك الصفة.

وهذا لا شك فيه، ولا مرية. وبهذا يبعد عما ذكروه.

فالوا: قوله «بيدى» أي بقدرتي؛ لأن اليد في اللغة عبارة عن القدرة، ولهذا أنشدوا [٢] [من ذلك] [ظ ب/٥٢].

فقمت وما لي بالأمور يدان.

ويحقق هذا ويوضحه: أن الخلق من جهة الله تعالى: إنما هو مضاف إلى قدرته. لا إلى يده. لهذا يستقل في إيجاد الخلق بقدرته، ويستغني عن يد، وآلة يفعل بها مع قدرته.

قلنا: قد بينا هذا فيما مضى، وأبطلنا وجه الحاجة إلى التأويل به. إذ الحاجة مرتفعة، ولأن قدرة الله واحدة لا يدخلها التثنية، والجمع، وإذا امتنعت التثنية فيها وضعًا امتنع ذلك عنها لفظًا.

قالوا: قد يرد لفظ التثنية والجمع. والمراد به الواحد. ولهذا العالم اسم توحيد قال الله تعالى ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[٣] [والمراد به الجمع] [٤] وقال تعالى: ﴿أَلْقِيَا فِى جَهَنَّمَ كُلَّ كَفَّارٍ عَنِيدٍ﴾ [٥] والمراد به ألق ومثله هاهنا.

---

(١) في [ت] أوجبت.
(٢) عبارة [من ذلك] ساقطة من [ت].
(٣) سورة الفاتحة الآية ١ .
(٤) عبارة [والمراد به الجمع] ناقصة من [ظ].
(٥) سورة ق الآية ٢٤ .

قلنا: إثبات القدرة واحدة لله تعالى أصل ثبت بالأخبار، والنقل. وهو مما يعتري المقصِّر والمتخصص [١] فيه الشبهة، وحمل اليد عليه يقتضي [ت/٥٩أ] إدخال الشك في أصل عظيم. يكفر مخالف الحق فيه، فكان مراعاة هذا الأصل بحراسة عن مقام شك [٢] أولى من إدخال التأويل - هاهنا - وهذا يكفى في الإعراض عن مثل هذا التأويل.

وأما قولهم: العالم اسم توحيد. فليس كذلك، بل العالم اسم جمع لا واحد له من لفظه فلا [٣] يقع على الواحد بحال.

وأما قوله تعالى: ﴿أَلْقِيَا فِي جَهَنَّمَ﴾ [٤] فإنما احتجنا فيه إلى الانتقال عن لفظه لما ثبت أن المأمور واحد فصار قوله ﴿أَلْقِيَا﴾ بمعنى قوله: ألق ألق.

وقد بينا هاهنا امتناع التأويل، وإبطال سببه. ولأن القائل بهذه التأويلات يجوز أن يكون المراد بالقول غيرها وإنما دخلوا فيها على سبيل الظن، ومحال نفي صفة الله تعالى بطريق هو على هذا الصفة [ت ب/٥٩].

* * *

---

(١) في [ت] والمخصص.
(٢) في [ت] الشك.
(٣) في [ت] ولا.
(٤) سورة ق: ٢٤ .

فصل (ورود إضافة العين إلى الله)

قد ورد في القرآن إضافة العين إليه تعالى بقوله: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾[(١)].

وقوله ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾ [(٢)] والمراد به إثبات صفة [ظ ٥٣/أ] هي العين، وتجرى مجرى السمع والبصر، وليس المراد إثبات عين هي حدقة ماهيتها شحمة؛ لأن هذه العين من جسم محدث.

فأما العين التي وصف بها الباري تعالى نفسه، فهي مناسبة لذاته في كونها غير جسم، ولا جوهر، ولا عرض، ولا تعرف لها ماهية، ولا كيفية كسائر ما قدمنا من الصفات.

وقد امتنعت المعتزلة والأشعرية من أن يقال لله تعالى عين بظاهر هذه الآيات، وتأولوا هذه الآيات.

فقالوا: يحتمل أن يكون المراد «بأعيننا» أي بمرأى [ت ب/٥٩] منا أي ونحن نراها.

ويحتمل أن يكون المراد «بأعيننا» أي بحفظنا وكلاءتنا.

ويحتمل أن يكون المراد به عين الماء. فمعناه تجري في المياه المذكورة للسفن المذكورة بأعين خلقناها وفجرناها، وأضافه إلى نفسه إضافة [الفعل والملك] [(٣)] لا إضافة [صفة] [(٤)] ذاتية.

فأما المعتزلة: فيقوى ذلك عندهم؛ لأن معنى قولنا: عين وبصر واحد وهم [لا يقولون سميع بسمع، بصير ببصر] [(٥)] بل يقولون بصير لذاته، سميع لذاته.

وأما الأشعرية: فيضعف هذا على قولهم؛ لأنهم يوافقونا على أنه بصير ببصر،

---

(١) سورة القمر الآية ١٤ . (٢) سورة طه الآية ٣٩ .

(٣) في [ت] فعل وملك.

(٤) كلمة [صفة] ناقصة من [ت].

(٥) في [ت]: وهم يقولون سميع لا يسمع، بصير لا يبصر.

سميع بسمع، وإنما امتنعوا من تسمية «عين» لما استوحشوا من معنى العين في الشاهد. فألجأهم ذلك إلى موافقة المعتزلة في هذه التأويلات.

والدلالة على ما ذكرنا من طريقين:

أحدهما: أن إثبات هذه التسمية لا يمتنع إطلاقها على الباري صفة له بنحو ما تقدم.

وذلك أنا قد بينا: أن الأمر الموجب للانتقال عن ظاهر اللفظ إلى التأويلات. الذي يفتقر إلى قولهم إنما هو بسبب من أسباب الامتناع.

فإن خافوا من التشبيه فإن«العين» في تعارف الحال الحاضرة. إنما هي شحمة، وحدقة يتوسطها ما يحيط به جلدة رقيقة. يصدر عنها نور [ظ ب/٥٣] يتصل بالمرأى. فليس هذه من صفات الباري كما أن «بصيرًا» في حقنا يفتقر إلى ما ذكروه وليس ذلك من صفاته تعالى.

فإذا ارتفع التشبيه، وانقطع الغائب عن الشاهد في هذا لأن في [ت/٦٠] الشاهد يرجع ذلك إلى ماهية توجب كمية، وتثبت كيفية تستند إلى أجزاء مجتمعة منفعلة، والغائب بخلافه في جميع ذلك.

وارتفع [١] بهذا ما جعلوه سببًا ناقلاً، وأمرًا مانعًا من الوقوف على الظاهر. وهذا جلي لا خفاء به.

قالوا هذا: لو كان جائزًا - كما ذكرتم - يوجب [٢] أن تقولوا: إنه تعالى جسم. تسمية تخالف الشاهد - فيما ذكرتم - فلما لم يجز ذلك في الجسم. وجب أن لا يصح ذلك فيما جرى من الجسم مجرى الأجزاء، والأبعاض، والأعضاء، من جهة: أن ذلك يؤدي إلى التناقض في اللفظ والمعنى.

قلنا: هذا كلام لا يلزم من جهة: أن حقيقة الجسم. إنما ترجع إلى جواهر مؤلفة، والتأليف عرض. فإذا قال قائل: جسم ليس بجوهر مؤلف. فهذا تناقض ممتنع، ولأن الجسم لا بد فيه من إثبات ماهية وكمية، وكيفية، تتحمل الزيادة والنقصان، والتغيير.

---

(١) في [ت] فارتفع.

(٢) في [ت] لوجب.

والباري قديم. فيما ثبت له من ذات وصفة. لا تحتمل شيئًا من ذلك. فاستحال في حقه تعالى ما يوجب المستحيل في حقه.

فأما الصفات فبخلاف ذلك فإنا قد اتفقنا على وصفه بالعلم، والقدرة، والإرادة، وأنه عالم قدير حي فاعل، وكانت هذه الصفا ت مناسبة لذاته. لا على صفة المشاهدة من كونها أعراضًا قائمة بقلب، وعضو إلى غير ذلك. فليكن في مسألتنا مثله.

ولأن الأصل في هذا إنما هو عندنا اتباع النقل. فإنا لم نثبت له تعالى على طريق الاستخراج، والتخيير.

وإنما أثبتناها بطريق النقل، والتلقي بالقبول [ط ١/ ٥٤] وهو الإجماع فإذا ورد [ت ب/ ٦٠] نقل يلزم العمل به ويصلح لإثبات العلم بطريقه.

وكان مما يصح نسبته إلى ذاته، ويمكن إجراؤه تحت قوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [١] ولا مانع من ذلك، وجب القول به من غير تشبيه، ولا تمثيل، وامتنع التأويل فيه للغنية عنه.

الطريق الثاني: هو أن التعرض لما ذكروه من التأويل بإبطاله.

وأما [٢] قوله «يجرى» بمرأى منا. فلا يصح من جهة: أن ظاهر اللفظ يقتضي إثبات الصفة المذكورة [٣] وما ذكروه يقتضي إثبات الإدراك دون الصفة.

فلو كان هذا جائزًا في هذا الوضع لجاز في قوله ﴿بَصِيرٌ﴾ الذي يعبر به عن [الذات] [٤] المدرك، فلما امتنع هناك امتنع هاهنا أيضًا، من جهة: أنه لا فرق بينهما في إثبات الصفة.

ولأنه لا يمكنهم نقل اللفظ عن ظاهره إلا لسبب. وقد قدمنا إبطال السبب.

قالوا: من السائغ في لغة العرب: أن يعبر بالعين [٥] عن الرؤية. لهذا يستحفظ

---

(١) سورة الشورى الآية: ١١ .
(٢) في [ت] فأما.
(٣) في [ت] المؤولة.
(٤) كلمة [الذات] من [ت].
(٥) العين صفة من الصفات الخبرية.
والزاغوني يثبتها لله تعالى بدون تشبيه، ولا تجسيم، ولا تكييف، ولا تمثيل مثل الوجه واليد والسمع والبصر؛ لأنه لا داعي يدعو إلى تأويلها وهو مذهب أهل السنة: إطلاقها على الله تعالى=

إنسان إنسانًا شيئًا فيقول هذا بعينك، وعينك عليه، أي ليكون بمرأى منك، ولا يراد به إثبات العين الباصرة.

وكذلك يقولون: عين الله على فلان أي كان بمرأى منه في الحفظ، والرعاية، فأوجب أن يكون هاهنا مثله.

قلنا: نحن نطالبكم بالجامع بين الشاهد والغائب. في هذا حتى أوجب [١] إلحاق أحدهما بالآخر فلا يجدون إلى ذلك سبيلاً.

ثم نقول: قولهم: هذا بعينه. أرادوا به إثبات الصفة الرائية. لا إثبات مجرد الرؤية، وكذلك قولهم: عين الله عليك. إثبات صفة بها يحصل الإدراك ويقترن بها المقصود من الحياطة، والحفظ. وهذا بعينه [ظ ب/٥٤] موجود فيما نحن فيه [ت ٦٠/أ] أما قولهم: المراد به الحفظ والكلائة فالقول [٢] فيه كذلك سواء.

وأما قولهم: المراد بالعين: الماء الجاري، وأضافها إليه إضافة فعل، وخلق، وملك. فليس بصحيح من جهة: أن ذلك يوجب ظاهره: أن جري السفينة في البحر. إنما هو بالماء والماء هو الفاعل لجريتها وليس كذلك.

=كما وردت على الحقيقة لا على المجاز من غير تشبيه ولا تعطيل ولا تجسيم، ولا تكييف؛ لأنها من الصفات الذاتية (الخبرية) التي لا تنفك عن الله تعالى فيجب إثباتها على الوجه اللائق بجلاله وعظمته لثبوتها بالكتاب والسنة. (انظر السلمان: الكواشف الحلبية ٢٥٣).

قال ابن خزيمة: موضحًا أن لله تعالى عينين يبصر بهما، ونفى عنه العور، والأعور هو: ضد البصر بالعينين، وعين الله عز وجل قديمة لم تزل باقية، ولا تزال محكوم لها بالبقاء، منفي عنها الهلاك والفناء، أما عيون بني آدم فهي محدثة مخلوقة، كانت عدمًا غير مكونة، فكوّنها الله وخلقها بكلامه الذي هو صفة من صفات الله... إلى آخر ما قال.

انظر ابن خزيمة: التوحيد ٥٠-٥٢، ومختصر الصواعق ١/ ٢٥-٥٦ والآيات متضافرة على إثبات هذه الصفة وكذلك الأحاديث. فمن هذه الأحاديث قول الرسول ﷺ الذي ورد في صحيح البخاري من حديث ابن عمر رضي الله عنهما قال: ذُكر الدجال عند النبي ﷺ فقال: «إن الله لا يخفى عليكم، إن الله ليس بأعور وأشار بيده إلى عينه، وإن المسيح الدجال أعور العين اليمنى كأن عينه عنبة طافية».

ففي الحديث نفي نقص العور عن الله تعالى وإثبات العين له، وعرفنا بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] أنها ليست بحدقة (انظر ابن سلوم مختصر لوامع الأنوار البهية ١٧١)

(١) في [ت] وجب.

(٢) في [ت] فالقول به.

وأنها إنما تجري بفعل الله تعالى، وتسخيره لها على هذه الصفة. وهو الذي يمدح به، فلو كان مضافًا إلى غيره بطل التمدح [(١)]، وارتفع الاقتدار، فبطل هذا التأويل.

قالوا الباء هاهنا بمعنى «في» فتقدير الكلام: تجري في أعيننا. يشهد لذلك، وأنه افتقر إلى هذا القول قوله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِ ٱلْجَوَارِ فِى ٱلْبَحْرِ كَٱلْأَعْلَٰمِ﴾ [(٢)] فعلمنا بهذه الآية: أن الباء في قوله «بأعيننا» بدل من «في» وقد يقوم أحد حروف الصفات عن الآخر على سبيل الاستعارة والمجاز.

ومثله قوله تعالى: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِى جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾ [(٣)] ومعناه على جذوع النخل، وهذا سائغ جائز.

قلنا: هذا نقل الحرف عن حقيقته إلى مجازه لا بداع يوجب ولا ضرورة [(٤)] تحمل. فإنا لم نقل أن في قوله: ﴿فِى جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾ بمعنى على. إلا المانع منع إجراء حقيقة الظن فيه في المحل الذي وردت فيه، وأن ذلك محال في العرف والعادة. غير ممكن بطريق الحس، والضرورة، وهو مما يدرك بطريق المشاهدة. فإذا ورد خبر يخالف حكم المشاهدة، ويقطع فيه [(٥)] حين حمله على ظاهره [(٦)] بالبطلان افتقرنا إلى نقله عن حقيقته [ت ب/٦١] إلى مجازه وهذا معدوم هاهنا.

لأنا إذا حملناه على صفة لله تعالى [(٧)]، لا يقبل التشبيه، والتجسيم، ولا يصح فيها التكييف، والتمثيل، وألحقناها [ظ/١/٥٥] في ذلك بسائر صفاته، وصح انتسابها في الإثبات إلى ذاته ارتفعت الحاجة إلى تأويل [(٨)] فكان مناقضًا [(٩)] لإغنائه.

قالوا فقد قال تعالى إخبارًا عن المتأسف في تضييع ما أمر به ﴿يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ وَإِن كُنتُ لَمِنَ ٱلسَّٰخِرِينَ﴾[(١٠)].

---

(١) في [ت] لزال المدح.
(٢) سورة الشورى: ٣٢ .
(٣) سورة طه الآية ٧١ .
(٤) في نسخة [ت]: يوجب فيها ضرورة تحمل.
(٥) كلمة [فيه] من [ت].
(٦) في [ت] على الظاهر.
(٧) كلمة [تعالى] من نسخة [ظ].
(٨) في [ت] التأويل.
(٩) في [ت] فكان ساقطًا لاغيا.
(١٠) سورة الزمر: ٥٦ .

فهل يقولون: إن لله تعالى صفة يقال لها: الجنب وهي المراد بقوله تعالى في حق المعاقبين بالكنوز: ﴿فَتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ﴾ (١).

وهو اسم لجانب الأضلاع، والخاصرة، والثرية ويدخلون (٢) التأويل عليه فيقولون: معنى قوله: ﴿فِى جَنبِ ٱللَّهِ﴾ أي في طاعة الله. بإضاعتها في معصيته بارتكابها. كما يقال استغنى فلان في جنب فلان أي في خدمته ومقاربته، وافتقر فلان في جنب فلان أي في تفريطه في زيارته، أو في ملازمته مع الفقر (٣)، وانقطاع الفائدة، ولحوق الخسارة إلى غير ذلك.

فإن قلتم بالظاهر. فهو عين التشبيه، والتجسيم.

وإن قلتم بالثاني. فما الذي أحوجكم فيه إلى التأويل. فإنكم إذا حررتموه بالتجويد، وأظهرتموه بالبيان فهو الذي دعانا إلى تأويل قوله تعالى ﴿تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا﴾ وما يشابهها من الآيات.

قلنا: اعلم: أن الجنب (٤) في حق الإنسان الذي هو جسم محسوس. ليس المراد

---

(١) سورة التوبة: ٣٥. (٢) في [ت] أم يدخلون.

(٣) في [ت] مع الفقراء.

(٤) الجنب صفة من صفات الله تعالى الذاتية (الخبرية)، والزاغواني هنا يؤول هذه الصفة إلى الأمر والنهي، لأنه اقتضى إضافته (جنب الله) إلى العارض المانع من الاتصال بذاته، أو صفاته أي فلم يقل سبحانه (جنبه) إنما أضافه إلى ذاته فقال (جنب الله) وهذا يوجب تأويل الكلام ضرورة فيصير تقدير الكلام: «يا حسرتا على ما فرطنا في جنب الله»: أمره ومهينة.

أما أهل السنة والجماعة فيثبتون هذه الصفة حقيقة، كما يليق بجلاله وعظمته من خلال الآية، وأيضًا من نص حديث عن رسول الله ﷺ «إن الله تعالى لما خلق الخلق، حتى إذا فرغ منهم قامت الرحم، فأخذت بحقو الرحمن، فقال: مه فقالت: هذا مقام العائذ بك من القطيعة، قال: نعم، أما ترضين أن أصل من وصلك، وأقطع من قطعك؟ قالت: بلى يا رب قال: فذلك لك» أخرجه البخاري.

وتفسير الجنب أو الحقو بالأمر والنهي أو بالطاعة ورد عن المتكلمين منهم الرازي والآمدي.

يقول الرازي: واعلم أن المراد هاهنا من الجنب: الوحي، والسبب في حسن هذا المجاز. أن جنب الشيء إنما يُسمى جنبًا؛ لأنه يصير ذلك الشيء مجانبًا لغيره، فمن أتى بعمل على سبيل الإخلاص في حق الله، فقد جانب في ذلك العمل غير الله. فيصح أن يقال: إنه أتى بذلك العمل في جنب الله. (انظر أساس التقديس ١٨١، وانظر الآمدي وآراؤه الاعتقادية دراسة ونقد لإحسان مرزا، ٣، ١٠٧١).

به عضوًا مخصوصًا، ولا جزءًا معينًا. بل الجنب مأخوذ من الجانب الذي هو نهاية ذاته، إلى ذلك الشق، وذلك هو الدائر المحيط به من جميع جوانبه.

ولهذا يقال: جلست إلى جنبه كما يقال [ت ٦١/أ] جلست إلى جانبه، ويراد به جلست قريبًا منه، وأذا كان هذا المراد به، ومنه أخذ. فنحن نعلم أن التفريط لا يتصل بجانبه، وليس يتصل بنهايات ذاته المحيطة به.

وذلك أن التفريط إنما هو إضاعة لفعل بتركه، أو ركوب لفعل غير مأذون فيه، وهذا فعل يقع ويزول يشتمل على [ط ب/ ٥٥] أعراض من حركة وسكون ويستند إلى عقائد من جواز النفوس، وخصائص القلوب.

وهذا مما لا ينفصل عن ذات الفاعل، ولا يتصل بسواه، بل هو قائم به على سبيل اللزوم، وهو مما لا يدخله التعدي.

وقوله: ﴿فَرَّطتُ فِي جَنبِ ٱللَّهِ﴾ [(١)] يقتضي أن يكون فيه تعدٍ. وإذا ثبت أن ذلك من الحال المقطوع على رفعه افتقرنا في ذلك إلى إضافته إلى ما يصلح إضافته إليه للعارض المانع من الاتصال بذاته، أو صفاته. وذلك يوجب تأويله ضرورة فيصير تقدير الكلام: يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله: أمره ونهيه. أي: في جانب تكليفه وخطابه.

فأما [(٢)] في الوجه، واليد، والسمع، والبصر. فلا داعي يدعو إلى ذلك، ولا مانع يمنع من إثبات الصفة على ما قررنا.

قالوا: فقد قال تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ [(٣)].

فهل تقولون: إنه يأتي بذاته يمشي على سبيل النقلة والتحويل، وشغل مكان، وفراغ آخر. كما يفعل من إتيان زيد وعمرو؟ أم تدخلون عليه التأويل. فتقولون جاء بظلل من الغمام [ت ب/ ٦٢] يغشى بها أهل القيامة مع الملائكة وكما قال: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَـٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ﴾ [(٤)] أي جاء أمره، وعذابه، إلى غير ذلك.

---

(١) سورة الزمر: ٥٦ .
(٢) في [ت] وأما.
(٣) سورة البقرة: ٢١٠ .
(٤) سورة النحل: ٢٦ .

فإن قلتم بالأول: دخلتم في التشبيه والتجسيم.

وإن قلتم بالثاني: فقد عدلتم إلى التأويل [(١)].

قلنا: قد اختلف [كلام أحمد رضي الله عنه] [(٢)] في هذا المجيء. هل يحمل على ظاهره، أم يدخله التأويل؟ على روايتين:

إحداهما: أنه يحمل على ظاهره من مجيء ذاته.

فعلى هذا القول [(٣)] لا يدخله التأويل. إلا أنه لا يجب أن يحمل مجيئه بذاته إلا على

---

(١) **التأويل لغة:** تطلق على أربعة معاني:
١ -آل يؤول أولاً ومآلا: رجع، وآل عنه ارتد، وآل الملك رعيته إذا ساسهم وأحسن رعيتهم، ومنه المآل والموئل أي الملجئ.
والتأويل: رد الشيء إلى الغاية المرادة منه قولاً كان أو فعلاً أي العاقبة.
٢ - المعنى الثاني: التغيير: آل اللبن والعسل والشراب ونحوه إذا خثر، والإيال: وعاء يجمع فيه الشراب حتى يجود، وآل جسم الرجل: إذا نحف.
٣ - المعنى الثالث: التفسير: أوّل الكلام تأويلاً وتأوله: وبره وقدره وفسره، وسئل أبو العباس أحمد بن يحيى. عن التأويل: فقال: «التأويل والمعنى والتفسير: واحد وهو صنيع أبي عبيدة في مجاز القرآن».
قال الطبري: أما معنى التأويل في كلام العرب: فإنه التفسير والمرجع والمصير. وقال الليث: التأول، والتأويل: تفسير الكلام الذي تختلف معانيه، ولا يصح إلا ببيان غير لفظه.
٤ - المعنى الرابع: الوضوح. آل البعير: ألواحه وما أشرف من أقطار جسمه، والآل: ما أشرف من السراب وأطراف الجبل.
معنى التأويل في الاصطلاح، ينقسم إلى قسمين:
الأول: التأويل في استعمال السلف وأهل اللغة.
الثاني: التأويل في اصطلاح المتأخرين من المتكلمين والأصوليين والمتصوفة.
أما الأول: فالتأويل في استعمال السلف وأهل اللغة المتقدمين يطابق معناه اللغوي: العاقبة والتفسير، فيأتي بمعنى العاقبة. وهو الغالب في استعمال القرآن، ويأتي بمعنى التفسير وهو اصطلاح الصحابة والسلف.
أما الثاني: وهو اصطلاح المتأخرين فمعناه: صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به.
(انظر لسان العرب مادة فسّر [١١/٣٣]، [٥/٥٥]، تفسير الطبري ٣، ١٨٤، وانظر التعريفات للجرجاني ٢٨، والأحكام للآمدي ٢/١٩٩، ومجموع فتاوى ابن تيمية ٥/٣٥ ومنهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد لعثمان حسن ٢/٥٣٣ - ٥٣٦)
(٢) في [ت] كلام إمامنا أحمد. (٣) في [ت] القول.

ما يليق بها وقد ثبت أن الذات لا تحتمل إثبات مجيء هو زوال وانتقال يوجب فراغ مكان وشغل آخر.

من جهة: أن هذا يعرف بالحس في [1] حق المحسوس الذي يقصر عن استيعاب [ظ ١/٥٦] المواضع والمواطن بأنها أكبر منه، أو أعظم فيفتقر في مجيئه إليها إلى الانتقال عما قرب إلى ما بعد.

وذلك ممتنع في حق الباري؛ لأنه لا شيء أعظم منه، ولا يحتاج في مجيئه إلى انتقال وزوال؛ لأن دواعي ذلك وموجبه لا يوجد في حقه.

فأثبتنا المجيء صفة له، ومنعنا مما يتوهم في حقه مما يلزم في حق المخلوقين، لاختلافهما في الحاجة إلى ذلك.

ومثله قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [2].

ومثل ذلك الحديث [المشهور] [3] الذي رواه عامة الصحابة أن النبي ﷺ قال «ينزل الله تعالى إلى السماء الدنيا في كل ليلة».

وفي لفظ آخر «في كل ليلة جمعة فيقول: هل من سائل فيعطى سؤله، هل من تائب فيتاب عليه، هل من مستغفر فيغفر له» [4].

فنحن نثبت وصفه بالنزول إلى السماء الدنيا بالحديث، ولا نتأوله بما ذكروه، لا نلحقه بنزول الآدميين الذي هو زوال وانتقال من علو إلى سفل بل نسلم النقل كما ورد، وندفع التشبيه لعدم موجبه، ونمنع من التأويل لارتفاع سببه.

وهذه الرواية هي المشهورة والمعمول عليها عند عامة المشايخ من أصحابنا.

وتعلقوا في هذا: أن ما ذكروه من الحركة، والانتقال، والزوال. هو كيفية في

---

(١) في [ت] من.

(٢) سورة الفجر: ٢٢ .

(٣) كلمة [المشهور] من [ت].

(٤) رواه البخاري ٨/ ٤٢٤، كتاب الدعاء، باب: الدعاء نصف الليل، حديث (١١٩١)، وأخرجه الإمام أحمد في مسنده من حديث سهيل بن أبي صالح ٢/ ٢٦٤، ٢٦٧، ٢٨٢، ٤٨٧، ٥٠٤، ١/ ٨١، ورواه ابن خزيمة في التوحيد ١٣٣-١٣٤، وأخرجه الترمذي ٥/ ١٨٨، حديث (٣٥٦٥) كتاب الدعوات.

المجيء. يعود إلى إثبات نقص في حق ذاته. فنحن نمنع من كيفية في ذاته توجب ذلك.

فكيفية [١] في الفعل تؤول إلى ذلك. يجب أن تمنع أيضًا منها.

وعلى هذا أسقطنا الكيفية في خلقه الذي هو الفعل.

فلا يقال كيف خلق؛ لأن إثبات كيفية الفعل إذا أوجبت مماسة في الفاعل، أو حركة، أو تغيرًا من حال إلى حال في ذاته. فذلك مما يوجب النقص فأسقطناه.

ووقفنا مع تسميته فاعلاً تسمية مطلقة. وهذا جلي واضح. يتحقق فيه التسليم، ويمتنع فيه التشبيه.

فلا يلتفت فيه إلى تأويل لسنا منه على [٢] [ظ ب/٥٦] ثقة من جهة أنه يجوز أن يكون المراد به غيره؛ لأن التأويل على ما تقدم إنما هو أمر مأخوذ بطريق الظن والتجويز لا على سبيل القطع والتحقيق فلا يجوز لذلك أن يُبنى الاعتقاد على أمور مظنونة، ويعرض فيها عن التعلق بقول مقطوع به.

---

(١) في [ت] وكيفية.

(٢) وما ذهب إليه ابن الزاغوني يوافق رأي السلف. وهو إطلاق هذه الصفة (النزول) على الله تعالى. كما يليق بجلال وجهه وعظيم سلطانه. يقول شيخ الإسلام: وصف الله نفسه بالنزول كوصفه في القرآن بأنه خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش، وذكر شيخ الإسلام قصة حدثت في مجلس الأمير ذات يوم وحضر إسحاق بن راهويه، فسئل عن حديث النزول أصحيح هو؟ فقال نعم، فقال له بعضهم: يا أبا يعقوب أتزعم أن الله ينزل كل ليلة؟ قال: نعم، قال: كيف ينزل؟ قال: أثبتْهُ فوق حتى أصف لك النزول، فقال له الرجل: أثبتهُ فوق. فقال له إسحاق. قال الله تعالى: ﴿وجاء ربك والملك صفا صفا﴾ [الفجر: ٢٢] فقال الأمير عبد الله بن طاهر: يا أبا يعقوب هذا يوم القيامة، فقال إسحاق: أعز الله الأمير، ومن يجيئ يوم القيامة من يمنعه اليوم.

وقد أثبت ابن تيمية أيضًا أن نزول الله عز وجل لا يلزم منه خلو العرش؛ لأنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾، وذكر قول الفضيل بن عياض: إذا قال الجهمي: أنا أكفر برب يزول عن مكانه، فقل أنا أؤمن برب يفعل ما يشاء. أراد الفضيل - رحمه الله - مخالفة الجهمي الذي يقول: إنه لا تقوم به الأفعال الاختيارية. فلا يتصور منه إتيان، ولا مجيء ولا نزول، ولا استواء، ولا غير ذلك من الأفعال الاختيارية القائمة به، فقال الفضيل: إذا قال لك الجهمي: أنا أكفر برب يزول من مقامه، فقل: أنا أؤمن برب يفعل ما يشاء. فأمره أن يؤمن بالرب الذي يفعل ما يشاء من الأفعال القائمة بذاته التي يشاؤها، ولم يرد من المفعولات المنفصلة عنه.

(انظر الفتاوى ٥/ ٣٧٥، ٣٧٧، ٣٧٨).

قالوا هاهنا أمران:

أحدهما: مجيء ذاته، وذلك مقطوع بأنه لا يجوز بحقيقته لما فيه من الزوال، والانتقال، وخلو مكان وشغل آخر، فنحن نطالبكم [ت ب/٦٣] ترك هذا المستحيل قطعًا.

قلنا: قد بينا أن هذا مقطوع به في صفة المحسوس الذي هو [١] جسم.

ونحن لا نثبت ذلك في حقه لأن هذا صفة فعله، وكيفية وقوعه، فيجري ذلك مجرى علمه.

وكيفية وقوعه صفة لذاته. ونحن لا نقول صفة علمه. أن يكون محسوسًا، أو معقولاً، أو ضرورة، أو كسبًا إلحاقًا لعلمه بعلم العباد.

ولا نقول: إنه متعلق بذاته على صفة تعلقه بقلوب العباد.

بل هو وصف ثابت له يساوي به علم المخلوقين في المطلوب، وهو الإدراك، والإحاطة وتفارقه فيما سوى ذلك.

فما كان يمتنع هاهنا أن نقول المجيء صفة ذاته، وصفة فعله، لكن يخالف فيها العباد في الزوال والانتقال -لما ذكرنا-.

قالوا: فالذي يمنع من المقام فيه على الظاهر، ونقله [٢] إلى التأويل: ﴿فِي ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ [٣] وفي حرف ظرف، والله تعالى لا يكون مظروفًا في الغمام؛ لأنه لا يحيط به شيء.

قلنا: نحن نثبت قوله: ﴿فِي ظُلَلٍ﴾ ولا نقول: يراد بها الظرفية المحيطة.

مثل قوله تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [٤].

وقوله: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ [٥] والسبب في هذا أنه قد تذكر لفظة «في» متعلقة بالعباد، ولا يراد بها الظرفية المحيطة، وإنما يراد بها غير ذلك.

---

(١) في [ت] الذي جسم بدون [هو].
(٢) في [ت] وينقل.
(٣) سورة البقرة الآية: ٢١٠ .
(٤) سورة تبارك الآية ١٦ .
(٥) سورة الأنعام: ٣ .

ولهذا يقولون: فلان [١] في السطح. وإن كان السطح لا سترة له يوجب أن يكون محاطًا به، وإنما المراد به تمييزه بجهة السطح عما سواها من جهات الدار.

فكذلك نحن نقول: [ظ/١ ٥٧] هاهنا من جهة أنه ليس بمستنكر بطلان ما [ت/١ ٦٤] ادعوه في لفظة «في»، في الشاهد. فإذا جاز رفعه في الشاهد. فالغائب بذلك أولى.

ولأن قوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ [٢] ليس المراد به أن يكون الغمام مكانًا له، وظرفًا له.

وإنما المراد به. أن يكون ما يرد عليهم من الغمام الذي يلحقهم به الأذى، وشدة الحر. إنما هو مع مجيئه ومقارن له.

ومثل هذا ما يقال: جاء الملك في جنوده ليس المراد به أن جنده [٣] ظرف له، وإنما المراد أنهم جاءوا معه ونقول: رأيت زيدًا في بأسه وقوته.

وليس يراد: أن البأس والقوة كل واحد منها [٤] ظرف له، وجهة لحصوله، وكونه، وإنما يراد [٥] وقد ظهر غضبه وبأسه وقوته وأمثال ذلك، وإذا لم يكن المراد بلفظة «في» الظرفية. بطل هذا التعليق الذي ذكروا.

وأما الرواية الثانية عن أحمد [٦] - رضي الله عنه - في أنه تأول ذلك، ولم يثبت المجئ على ظاهره والإتيان على حقيقته. فإنه لم يتأوله بما ذكروا من أنه جاء مرة وأتاهم بعذابه، وظلل الغمام.

---

(١) في [ت] ولهذا يقولون في السطح - بدون فلان.
(٢) سورة البقرة الآية رقم ٢١٠ (٣) في [ت] جنوده.
(٤) في [ت] كل واحد منهما.
(٥) في [ت] وإنما المراد به أنه قد ظهر.
(٦) الإمام أحمد بن حنبل: هو أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد بن إدريس بن حيان بن عبد الله بن أنس أبو عبد الله المروزي ثم البغدادي.

ولد سنة ١٦٤ في أول ربيع الأول، ومات يوم الجمعة ١٢ ربيع الأول لسنة ٢٤١ هـ إمام أهل السنة والجماعة، يقول عنه الشافعي: خرجت من بغداد وما خلفت منها أفقه ولا أزهد ولا أورع ولا أعلم من أحمد بن حنبل، وكان يحفظ ألف ألف حديث، وكان يصلي في كل يوم وليلة ثلاثمائة ركعة، وكان حافظًا متقنًا فقيهًا ملازمًا للورع الخفي، مواظبًا على العبادة، وبذل نفسه حتى ضرب بالسياط، وثبت في محنة خلق القرآن، وعصمه الله عن الكفر وجعل علمًا يُقتدى به وملجأ يلجأ إليه.
(انظر ابن حجر تهذيب التهذيب ١/ ٧٢-٧٦، وانظر القاضي أبي يعلى طبقات الحنابلة ١/ ٤-٢٠).

وإنما المراد بذلك الإتيان، والمجيء: أنه قصدهم، وعمد إليهم. فصار معناه: هل ينظرون إلا أن يقصدهم الله، ويعمد إليهم بعذابه وعطائه وحسابه، وغير ذلك، مما يريده بهم يوم القيامة من أنواع أحوالها التي لا تتم إحداهن إلا بتولية لها في حق خلقه.

والعمد والقصد -هاهنا- إنما هو إظهار ما أراده فيهم؛ وهذا أيضًا مما يتداول في اللغة. ولهذا يقال: جئت إلى حجته فأبطلتها، وشبهته فكشفتها. أي قصدت، وعمدت، وجئت إلى مراده. فوافقته عليه [ت ب/٦٤] أي قصدته وعمدت إليه بإرادتي، واختياري، ومشيئتي.

فكان هذا التأويل يعود أيضًا إلى الذات لا إلى ما سواها مما ذكروا.

والأول [ظ ب/٥٧] أشهر في المذهب [١] قولاً، وأظهر في الأصحاب اتباعًا وعلى مساق هذا البيان مصدر كل تأويل [٢] ....

---

(١) ويتفق ما قاله ابن الزاغوني في صفة الإتيان لله تعالى. مع ما قاله السلف الصالح.
يقول الطبري: وأما إتيان الرب عز وجل، فهو يوم القيامة لفصل القضاء لقوله: ﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأۡتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِي ظُلَلٖ مِّنَ ٱلۡغَمَامِ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [البقرة: ٢١٠]، ثم يقول: وأهل العلم بالكتاب والآثار من السلف والخلف يثبتون جميع ذلك ويؤمنون به بلا كيف، ولا توهم، ويرون الأحاديث الصحيحة كما جاءت عن رسول الله ﷺ.
(انظر جامع البيان ٢/ ٣٣١، وانظر مختصر الصواعق المرسلة ٣٨٣).

(٢) أحب أن أذكر قواعد التأويل عند السلف لأهميتها في هذا الموضوع: لقد حسم أهل السنة والجماعة الاختلاف في مسائل الاعتقاد. بوضع منهج واضح في التأويل وصفها شيخ الإسلام في رسالة خاصة أسماها قاعدة في أصول التفسير بين المنهج الذي سلكه في تأويل القرآن وهو:
أولًا: أن يفسر القرآن بالقرآن، فما أُجمل في مكان. فإنه قد بُيّن في مكان آخر، وما اختصر في موضع قد بسط في موضع آخر، فإذا تتبع المواضع التي ورد فيها تفسيره من القرآن، فإنه يجده قد فسّر بعضه بعضًا.
ثانيًا: إذا تعذر فعليه بالسنة المطهرة، فإنها شارحة ومفسرة للقرآن، وكل ما نطق به الرسول ﷺ في أمور الدين، فهو مما فهمه من القرآن نصًا أو استنباطًا، ولهذا قال الرسول ﷺ: (ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه) يعني السنة. [الحديث: أخرجه أبو داود في سننه ٤/ ٢٠٠، حديث (٤٦٠٤)، والترمذي بمعناه، كتاب العلم (٤/ ١٤٥)، حديث (٢٨٠٢)، وأخرجه ابن ماجه (١/ ٦)، حديث (١٢) في المقدمة].
ثالثًا: تفسير القرآن بأقوال الصحابة الذين عاصروا نزول القرآن، وفهموه من الرسول. فإنهم أقرب الناس إلى عهد الرسالة، وأكثرهم سماعًا من الرسول فهم أدرى بأحواله من سائر المسلمين.
رابعًا: إذا تعذر على من أراد تفسير القرآن كل ما سبق، فقد رجع كثير من الأئمة إلى أقوال=

........................توردونه في هذا [الباب] (١).

* * *

=التابعين كمجاهد، فإنه كان آية في التفسير، وسعيد بن جبير وعكرمة والضحاك وغيرهم. فيذكر أقوال هؤلاء في الآية فإذا اتفقوا على قول واحد فلا ريب في حجيته، وإن اختلفوا فلا يكون قول بعضهم حجة على بعض، وعليه أن يرجع في ذلك إلى لغة القرآن وطريقته في التفصيل والتوضيح، ثم إلى عموم لغة العرب، وعادتهم في الخطاب أما أن يفسر القرآن بمجرد الرأي فهذا حرام بالاتفاق، وإذا اضطر إلى تفسير القرآن في ضوء اللغة إذا لم يجد في الكتاب ولا في السنة ولا أقوال الصحابة والتابعين فعليه أن يلتزم بشرطين:

الأول: أن يتفطن إلى أن كثيرًا من ألفاظ العربية قد تحتمل معنى في سياق قد لا تحتمله في سياق آخر. كلفظ اليد مثلاً فإنها عند الإطلاق تحتمل معان كثيرة كالنعمة، والقدرة، والحاجة، وإنما يتضح معناها بحسب السياق والموقف الذي وردت فيه الكلمة، ومن لم يفرق بين ما يقتضيه السياق من المعنى المراد وقع في الخطأ.

الثاني: أن يبين احتمال اللفظ للمعنى المراد في ذلك التركيب أو غيره فإن اللفظ قد لا يحتمل ذلك المعنى بحسب العرف اللغوي، وإذا احتمله اللفظ لغة، فإنه قد لا يحتمل في ذلك السياق بعينه. وفي هذا التركيب بالذات كتفسيرهم لفظ اليدين (بالتثنية) بالقدرة، أو النعمة. فإن لفظ اليد مفردًا وعند الإطلاق قد يحتمل اللفظ أحد هذين المعنيين. أما في هذا التركيب بعينه وبصيغة التثنية فإن اللفظ لا يحتمل ذلك في لغة العرب وليس لأحد أن يحمل كلام الله على أي معنى سائغ حمل اللفظ عليه. إلى آخر ما ذكره رحمه الله.

(انظر د. الجليند: الإمام ابن تيمية وموقفه من التأويل ١٥٢، ١٥٣، وانظر محمد الجيزاني: معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة ٣٩٣، ٣٩٦، حيث ذكر معنى التأويل، وأنواعه وشروط التأويل الصحيح، وانظر ابن تيمية: مقدمة في أصول التفسير ٤٣ - ٥٠ ط السلفية).

(١) في [ت] الباب.

فصل (وصف الله بالاستواء على العرش)

قد وصف نفسه بالاستواء على العرش بقوله تعالى ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾[١] وهو مذكور في سبع آيات من القرآن، وهذا القول يشتمل على فصول:

أحدها: هو ما نطق اللفظ به وهو الاستواء [٢] على العرش.

والثاني: ما هو من مقتضى اللفظ وذلك اختصاصه سبحانه بجهة العلو.

والثالث: ما ثبت بطريق المقتضى أيضًا وهو جواز السؤال عنه «بأين» وهذا سؤال يدل على ثبوت جهة الاختصاص.

وذهبت المعتزلة والأشعرية إلى أن [٣] لفظ الاستواء لا يحمل على ظاهره؛ لأنه

---

(١) سورة طه: ٥ .

(٢) صفة الاستواء: من الصفات الخبرية، وسميت خبرية؛ لأن الخبر الصادق الذي جاء به القرآن الكريم، أو السنة الصحيحة دل ثبوتها، أما العقول فليس لها دور في إثبات هذه الصفات سوى التصديق بعد ثبوتها بطريق الوحي، وهي قسمان:

صفات الذات الخبرية: كالوجه، واليدين، والعين والقدم، . . . .

صفات العقل الخبرية: مثل النزول، والاستواء، والإتيان، والمجيء، . . . .

ومذهب السلف في هذه الصفة هو إثباتها لله تعالى كما يليق بجلاله وعظمته وفق ما تضمنته من معان دلت عليها النصوص الصحيحة، مع الجزم بعدم المشابهة في ذلك بين الخالق والمخلوق، فلا تأويل ولا تفويض. يقول الإمام الأوزاعي: كنا والتابعون متوافرون نقول: إن الله تعالى ذكره فوق عرشه، ونؤمن بما وردت به السنة من صفاته جل وعلا، ومن أقوال الأئمة في الاستواء:

١- قول الإمام أبي حنيفة: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ أي: علا.

٢- وقال أبو العالية: ﴿ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ ارتفع.

٣- وقال مجاهد: ﴿ٱسۡتَوَىٰ﴾ علا على العرش.

٤- وقال أبو عمر بن عبد الله أحد أئمة المالكية: أهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة، والإيمان بها وحملها على الحقيقة لا على المجاز. إلا أنهم لا يكيفون شيئًا من ذلك. فالاستواء إذًا ثابت لله تعالى حقيقة فهو مستو على عرشه بمعنى أنه عال ومرتفع عليه، من غير حاجة منه سبحانه إليه. (انظر ابن تيمية: عرش الرحمن: تحقيق عبد العزير السيرواة ١٤-٢٢، ط دار العلوم العربية لبنان).

(٣) كلمة [أن] ساقطة من [ظ].

يؤدي إلى إثبات الجهة ويسأل عنه (بأين) الدالة على الجهة والمكان وتأولوه بالاستيلاء.

وقد كانت طائفة من الأشعرية يثبتون لفظه، ويمتنعون من تأويله، ولا يثبتون مقتضاه من الجهة، والسؤال [بأين] (١).

فأما اللفظ فلا سبيل إلى دفعه؛ لأنه ثابت في القرآن.

وأما حمله على ظاهره فممكن.

والدلالة على ذلك أنا قد بينا فيما مضى، أن ما ينسب إليه [من الصفات الذاتية] (٢) إنما ينسب إليه على الوجه الذي يليق بذاته. وهو إثبات وصف يوجب الاختصاص بمقصود ذلك الوجه لا على الوجه الذي يليق بالجواهر، والأجسام.

فما يثبت كيفية ولا تتصرف [ت ٦٥/أ] العقول فيه بصورة تعرف للنفس تدل على كمية ولا توجب التصاقًا، ولا مماسة، ولا حلولاً، ولا مقدارًا من جهة: أن الالتصاق والمماسة إنما يتصور بين الجسمين.

ولهذا لا يوصف الجوهر والجسم مع العرض [ظ ٥٨/أ] بأنهما يتماسان إنما يقال الجوهر يلاصق الجوهر ويماسه فصارا بذلك مجتمعين، وجسمًا إلى غير ذلك مما يثبت للجواهر والأجسام.

فأما اللون والحركة، والاجتماع، والافتراق. فلا يقال إنه مماس للجسم، ولا ملاصق له، وإنما يقال ثابت له، وقائم به.

وأما المماسة والملاصقة فلا، وإذا كان ممتنعًا - فيما ذكرنا - للاختلاف في العلة الموجب للملاصقة (٣) والمماسة (٤) فالاختلاف بين ذات الله وذات العرش (٥) أكبر

---

(١) العبارة في [ت] وسؤال أين.

(٢) [من الصفات الذاتية] ساقطة من نسخة [ت].

(٣) الملاصقة: عبارة عن التماس بين متلاصقين هما رفيقٌ في الانتقال ولا يكون الانفكاك لأحد عن الآخر إلا قسرًا. (المبين للآمدي ٨٨)

(٤) المماسة: عبارة عن ما يلاقي الدواب بأطرافها على وجه لا يكون بينهما بعد أصلاً. (الآمدي: المبين ٨٧).

(٥) العرش قيل هو الكرسي، والصحيح أنه غيره. نقل ذلك عن ابن عباس رضي الله عنهما وغيره. وقيل الكرسي موضع القدمين، والعرش لا يقدر قدره إلا الله.

وأبعد فانتفى بذلك المماسة والملاصقة.

فأما الحلول فإنه يعبر به عن شيئين:

أحدهما: اللون المقتضى للمماسة والملاصقة.

والثاني: الكون الذي بمعنى الصيرورة.

وهذا المراد به في الشاهد.

وقد أبطلنا المماسة والملاصقة فيما (١) تقدم.

فأما الكون الذي بمعنى الصيرورة فإنه في الشاهد الانتقال من حال إلى حال ومن صفة إلى صفة فإنه كان بالأمس سائرًا فالآن قد (٢) صار الحلول مقيمًا.

وما هذه صفته، فإن تغير الحال عليه بالحلول والانتقال إنما هو لما هو متردد بين الثبوت على الوصف وبين الزوال وهذا ممتنع في حق الباري تعالى (٣).

لأنه متى ثبتت له صفة ذاتية أو نسب إليه صفة. فعلية لا يجوز زوالها، ولا دخول التغير عليها بأمر يعود إلى انفعال وكيفية للذات.

- وعلى ما ذكرنا - فالحلول يقتضي إثبات كيفية للذات. فنفينا ذلك عنه، وبقى

=ذكر الطبري قول السُّدي: السموات والأرض في جوف الكرسي، و الكرسي بين يدي العرش.

سئل شيخ الإسلام هل العرش والكرسي موجودان أم مجازان؟ فأجاب - رحمه الله -: الحمد لله. بل العرش موجود بالكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة وأئمتها، وكذلك الكرسي ثابت بالكتاب والسنة وإجماع جمهور السلف، وقد نقل عن بعضهم أن «كرسيه» علمه، وهو قول ضعيف. فإن علم الله وسع كل شيء، كما قال: ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا﴾ [غافر: ٧]، والعرش تدل الأخبار على مباينته لغيره من المخلوقات. قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ...﴾ الآية [غافر: ٧].

فأخبر أن للعرش حملة، وقال تعالى: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾ [الحاقة: ١٧] فأخبر للعرش حملةً اليوم، ويوم القيامة.

(انظر ابن تيمية: عرش الرحمن ٥١-٦٧).

(١) في [ت] على ما تقدم.

(٢) في [ت] والآن فقد صار الحلول مقيما.

(٣) كلمة [تعالى] غير موجودة في [ت].

مجرد الوصف. فالاستواء على العرش على الوجه الذي يستحقه لذاته مما لا يشاركه فيه المحدث ولا يشابهه، ولا يماثله، ولا يدل على إثبات كمية، ولا صفته كيفية. بل على الوجه الذي يستحقه الله لنفسه [ت ب/٦٥] وإلى هذا الإشارة في حديث أم سلمة «الاستواء معلوم [ظ ب/٥٨] والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة، والبحث عنه كفر» [(١)].

قالوا: قد اتفقنا وإياكم على أصل يبطل صحة وصفه بالاستواء على العرش، وبينهما مناقضة ظاهرة وذلك أنا اتفقنا: أن الله تعالى كان ولا مكان، وثبت له ذلك. بدليل قاطع. وهو أنه سبحانه مستغن بذاته عن مكان، وهذه صفة له قديمة. وذلك يقتضي أن يتغير عما عليه كان [(٢)].

فإذا قلتم: إنه قد استوى على العرش. بمعنى أنه تجددت له صفة عند خلق العرش، وهو الاستواء فذلك تغيير عما عليه [(٣)] كان من الصفة القديمة الواجبة لذاته.

وإذا كان يؤدي إلى هذا التناقض. وجب أن يتأول الاستواء على العرش. بما يقتضيه ليجمع بين هذا القول المنقول، وبين هذا الأصل المتفق عليه.

قلنا: اعلم أن الكون الموصوف به ذاته [(٤)] الكائنة الثابتة بحقيقة الإثبات. ليس من شرطها الكون في مكان سواء كانت الذات الكائنة قديمة أو محدثة، وإنما من شرطها أن تكون قائمة بقوة إلهية [(٥)].

---

(١) **الصحيح:** أنه جواب الإمام مالك - رحمه الله - عندما سئل عن قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥].

وقد رواه اللالكائي في شرح السنة (٦٦٤)، والبيهقي في الأسماء والصفات (٨٦٧)، وقال الحافظ في فتح الباري (١٣/ ٤٠٧)، إسناده جيد، ورواه الدارمي في الرد على الجهمية (١٠٤)، وابن عبد البر في التمهيد (٧/ ١٥١).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية بعد قول مالك: وهذا الجواب ثابت عن ربيعة شيخ مالك، وقد رُوي هذا الجواب عن أم سلمة رضي الله عنها موقوفًا ومرفوعًا، ولكن ليس في إسناده مما يعتمد عليه، وهكذا سائر قولهم يوافق مالكًا.

(انظر مجموع الفتاوى ٥/ ٣٦٥، وانظر ابن عثيمين: شرح الواسطية ١/ ٩٩-١٠٠).

(٢) في [ت] عما كان عليه.

(٣) في [ت] عما كان عليه.

(٤) في [ت] الذات.

(٥) في [ت] الإلهية.

إما بطريق الاقتران. وهو أن تقترن القدرة الإلهية بوجود الذات الموجودة فتستغني بها عما سواها من المكان بغير واسطة [أو تستغني بها بواسطة] (١) وهذا أمر يشترك فيه الخالق، والمخلوق.

والدليل على هذا الكون الكلي [الكائن] (٢) وهو الدائر المحيط بالعالم. فإنه لا في مكان لا من قبيل أنه مستغن فيه بنفسه، وذاته. ولكن لأمرين شرعي وعقلي:

أما الشرعي: فيما ثبت عندنا من إمساكه بالقدرة الإلهية.

وذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُمۡسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ أَن تَزُولَاۚ﴾ (٣) [ت ٦٦/أ].

وقوله تعالى: ﴿وَيُمۡسِكُ ٱلسَّمَآءَ أَن تَقَعَ عَلَى ٱلۡأَرۡضِ إِلَّا بِإِذۡنِهِۦٓۚ﴾ (٤).

وقوله تعالى: ﴿وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦٓ أَن تَقُومَ ٱلسَّمَآءُ وَٱلۡأَرۡضُ بِأَمۡرِهِۦۚ﴾ (٥).

إلى غير ذلك من الآيات.

فوجب التسليم لاستقلال [ظ ٥٩/أ] الكون الكلي ثابتًا بقدرته تعالى.

وأما الطريق العقلي فهو أنه قد ثبت في العقل: أنه لو احتاج الكون الكلي لكونه ذاتًا [هو] (٦) قائمة بنفسها إلى مكان يحملها أو يقلها، لافتقر المكان الثاني إلى مكان ثالث ويتسلسل (٧) ذلك إلى ما لا نهاية له فيؤدي إلى أن يكون هذا الموجود معدومًا،

---

(١) عبارة [أو تستغني بها بواسطة] ساقطة من نسخة [ت].

(٢) كلمة [الكائن] من [ت].

(٣) سورة فاطر: ٤١.

(٤) سورة الحج: ٦٥.

(٥) سورة الروم: ٢٥.

(٦) في [ت] هو قائمة. وفي [ظ] بدون [هو].

(٧) التسلسل: هو ترتيب أمور غير متناهية، وأقسامه أربعة: لأنه لا يخفى إما أن يكون في الآحاد المجتمعة في الوجود، أو لم يكن منها كالتسلسل في الحوادث، والأول إما أن يكون فيها ترتيب أو لا، الثاني كالتسلسل في النفوس الناطقة، والأول إما أن يكون ذلك الترتيب طبعيًا كالتسلسل في العلل والمعلولات والصفات والموصوفات، أو وضعيًا كالتسلسل في الأجسام، والمستحيل عند الحكيم الأخيران دون الأولين. (انظر الجرجاني: التعريفات ٨٤).

ويبين شيخ الإسلام أن التسلسل نوعان باطل وجائز.

أما التسلسل الباطل فهو: أن يحدث مع كل حادث حادث يقارنه يكون تمام تأثيره مع الآخر حادثًا وهلم جرا، فهذا ممتنع.

أما التسلسل الجائز فهو: إن أريد به أن يحدث قبل كل حادث حادث، وهلم جرا، فهذا فيه قولان، وأئمة المسلمين والفلاسفة يجوزونه، ولهذا لا بد من تدبر هذه المعاني حتى لا يحصل=

وما يؤدى إلى المحال. فهو محال.

وإذا ثبت هذا واستقر- بما ذكرناه - من الدلالة الواضحة عليه علمنا بذلك: أن ما استحقه من ذلك لم يستحقه لأنه وجب له فيما لم يزل، ولا يزال؛ لأنه ذات قديمة، ولا لأنه استحقه لذاته القديمة. وإنما استحقه بمعنى هو وصف [1] لذاته.

وهو أنه استغنى بالقدرة الإلهية. عن مكان، والغنى، والقدرة وصفان من أوصافه. لثبوتهما. ثبت استغناؤه عن المكان.

وبهذا الطريق ثبت استغناء الكون الكلي. عن مكان. فإذا ثبت هذا فهذا [2] التعليل الظاهر، والدليل القاطع.

فنحن نقول بعد هذا ما ثبت له من الذي أثبته لنفسه [بقوله] [3] إذا لم يكن مؤثرًا في صحة ما ثبت له في وصف القدم من الغنى لا يمنع [4] أن يكون ثابتًا كما وصف لا بطريق الحاجة.

وإنما هو بطريق التعريف لاختلاف حال حدث فيما يليق به اختلاف الأحوال لا فيه.

وذلك أن الله تعالى لما خلق العالم الكلي، وأوجده بالإضافة [ت ب/٦٦] إلى وجوده أوجده بصفة التحت. فصار بالإضافة إلى الله تعالى بصفة دونه، وتحته وأسفل منه [وتحته] [5].

ومن شأن الذاتين إذا كانت إحداهما بصفة التحت، ثبت للأخرى بطريق الضرورة استحقاق صفة الفوق، والأعلى لا لمعنى حدث في ذات الباري اقتضى حدوثه في

=اللبس الذي حصل لكبار النظار والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.
(راجع في هذا درء تعارض العقل والنقل لشيخ الإسلام ابن تيمية ١/ ٣٦٤، ٣٦٧، ومنهاج السنة له أيضًا ١/ ٤٣٦ وما بعدها).

(١) في [ت] بمعنى هو وصفه لذاته.
(٢) في [ت] فإذا ثبت هذا فهذا.
(٣) كلمة [بقوله] من [ت].
(٤) في [ت] لا يمتنع.
(٥) كلمة [وتحته] من نسخة [ت].

ذاته أن يوصف بوصف الفوق والأعلى.

ولكن لما اقتضته ذات الإضافة. وهذا القول إنما استفدناه نقلاً، واستند [ظ ب/٥٩] إلى ضرب من المعنى.

أما النقل.

فقوله [سبحانه] (١) وتعالى: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾ (٢).

وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ (٣).

وقوله تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ (٤).

وقوله تعالى: ﴿بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيْهِ﴾ (٥).

وأمثال ذلك من الآيات الدالة على أنه يوصف بالارتفاع (٦) والعلو والفوقية.

وأما الضرب من المعنى فهو أنا (٧) استنبطنا من هذه الآيات، وعلمنا بطباعنا، ومعارفنا: أن الجهة الممدوحة إنما هي جهة العلو والرفعة.

وإنما كان بوصف التحت، واليمين، والشمال، والتلقاء، وما أشبه. ذلك مما يقتضي المساواة، ويرفع حكم العلو نقص بالإضافة إلى جهة العلو.

فكان المفهوم من الآيات المذكورة: أنه يقتضي إثبات جهة المدح؛ لأنه إنما يعرف إلينا، ويمدح عندنا بما نعقله مدحًا، ويرسخ في نفوسنا له بوصف التعظيم، ويرفع النقص. وهذا يناسب وصف الكمال.

---

(١) كلمة [سبحانه] من [ت].

يقول شيخ الإسلام: وقد وصف الله تعالى نفسه في كتابه وعلى لسان رسوله ﷺ: «بالعلو والاستواء على العرش، والفوقية» في كتابه في آيات كثيرة. حتى قال بعض أكابر أصحاب الشافعي: في القرآن ألف دليل، أو أزيد تدل على أن الله تعالى عالٍ على الخلق، وأنه فوق عباده، وقال غيره: فيه ثلاثمائة دليل تدل على ذلك مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ﴾ [الأعراف: ٢٠٦] وقوله تعالى: ﴿وَلَهُۥ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَنْ عِندَهُۥ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ﴾ [الأنبياء: ١٩]. (انظر مجموع الفتاوى ٥/ ١٢١).

(٢) سورة الأعلى: ١.

(٣) سورة الأنعام: ٦١.

(٤) سورة فاطر: ١٠.

(٥) سورة النساء: ١٥٨.

(٦) في [ت] الدالة على أنه يوصف بالارتفاع.

(٧) في [ت] أنه.

ولهذا نبهنا الله عليه في قصة فرعون لما مدح موسى [عليه السلام] (١) ربه عند فرعون المدعي للربوبية [ت ٦٧/١] بالعلو وأنه فوق السماء إذ قال لصاحبه: ﴿يَٰهَٰمَٰنُ ٱبۡنِ لِي صَرۡحٗا لَّعَلِّيٓ أَبۡلُغُ ٱلۡأَسۡبَٰبَ أَسۡبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ﴾(٢).

ولو لم يكن ثبت عنده دعوى موسى - عليه السلام (٣)- تعظيم الباري الذي أرسله بأنه فوق السموات، وبجهة العلو الذي لا يقدر فرعون مع دعواه الربوبية (٤) على مثله لما احتاج إلى مثل هذا.

وهذا كلام ظاهر جلي، ولا يأباه، ولا ينكره إلا معاند تارك للإنصاف (٥).

وليس من البعيد عندنا في الشاهد أن يستحق الإنسان اسمًا لحدوث معنى في غيره. لا فعل له فيه بحال، ولهذا يتزوج أبوه فيولد له ولد (٦). فيتجدد له اسم أخ، ويتزوج أخوه فيولد له ولد. فيتجدد له اسم عم، وتتزوج أخته فتلد ولدًا فيتجدد له اسم خال [ظ ٦٠/١] وهذا الذي نبّه الله تعالى عليه بقوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ مِنَ ٱلۡمَآءِ بَشَرٗا فَجَعَلَهُۥ نَسَبٗا وَصِهۡرٗاۗ﴾ (٧).

وإذا كان لا يبعد في الشاهد أن يستحق الإنسان اسمًا (٨) وصفة (٩) لمعنى تجدد لا في ذاته، ولا فعل صدر عنها. لم يبعد أن يكون في الغائب أن يتجدد له اسم العلو لحدوث ذات دونه. واسم الاستواء لحدوث العرش أقرب الموجودات إليه.

---

(١) عبارة [عليه السلام] من [ت].
(٢) كلمة [يا هامان] ساقطة من [ظ]. سورة غافر: ٣٦-٣٧.
(٣) عبارة [عليه السلام] من [ت].
(٤) **توحيد الربوبية**: من أنواع التوحيد الثلاثة وهو الإيمان بأن الله سبحانه وحده لا شريك له ولا معين. والرب من له الخلق والملك والأمر، فلا خالق إلا الله ولا مالك إلا هو، ولا أمر إلا له - سبحانه- قال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلۡخَلۡقُ وَٱلۡأَمۡرُۗ﴾ [الأعراف: ٥٤].
ولم يعلم أن أحدًا من الخلق أنكر ربوبية الله سبحانه.
(٥) في [ت] تارك الإنصاف.
(٦) في [ت] فيولد له ولدًا.
(٧) سورة الفرقان: ٥٤.
(٨) **الاسم**: هو ما دل على معنى في نفسه، وأسماء الأشياء هي الألفاظ الدالة عليها، وقيل الاسم ما أنبأ عن المسمى، والفعل ما أنبأ عن حركة المسمى، والحرف ما أنبأ عن معنى ليس باسم ولا فعل.
(٩) **الصفة**: هي الاسم الدال على بعض أحوال الذات، وهي ما وقع الوصف مشتقًا منها، وهو دال عليها، وذلك مثل العلم والقدرة ونحوه. (انظر الجرجاني التعريفات ٤٦، ١٧٣، وانظر مجموع الفتاوى ٦/ ١٩٥).

وإذا تقرر هذا. كان وصفه بالاستواء على العرش. من غير أن يتغير عما كان عليه في الأزل من الاستغناء بنفسه عن مكان أن يصح إضافة المكان إليه على هذا الوجه.

وقد وصف الباري تعالى بصفات تتقارب هذا، وتناسبه لتجدد معنى في غيره. لا لحدوث أمر في نفسه.

ومن ذلك قوله تعالى (١): ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ إلى قوله: ﴿هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا۟﴾(٢).

وقوله تعالى لموسى وهارون: ﴿إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ (٣).

وقوله تعالى (٤) لنبينا ﷺ ليخبر أبا بكر رفيقه في الغار تثبيتًا له ﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا﴾ (٥).

وذلك أن لله تعالى كان في الأزل الذي تستحق ذاته [له] (٦) أن توصف قديمة واحد (٧) لا ثاني له ولا ثالث.

ولكنه لما تجرد (٨) وجود غيره. فكان بالإضافة إليه. إما بالذات، وإما بالعلم. كيف ثبت فهو رابع في هذا [على غير الوجه الذي كان عليه في الأزل.

وأنه استحق ذلك حين حدث من جاز أن يكون هو ووصفه الثالث] (٩).

والرابع، وكذلك لفظة «مع» تدل على الاقتران في الوجود، وقد كان في الأزل يوصف بالانفراد لا ينضاف إلى وجوده وجود ما [ظ ب/٦٠] يتصور أن يقارنه في ذلك بوصف «مع» وكذلك لفظة «إلى» تقتضي إثبات النهاية والغاية وقد قال تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ (١٠).

وقوله: ﴿بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيْهِ﴾ (١١).

---

(١) تعالى في نسخة [ظ].
(٢) سورة المجادلة: ٧ .
(٣) سورة طه: ٤٦ .
(٤) كلمة [تعالى] ساقطة من [ت].
(٥) سورة التوبة الآية: ٤١ .
(٦) في [ت] لنفسه.
(٧) في [ت] واحدًا.
(٨) في [ت] تجدد.
(٩) العبارة في نسخة [ت]: على غير الوجه الذي كان هو ووصفه الثالث والرابع.
(١٠) سورة فاطر الآية: ١٠ .
(١١) سورة النساء الآية: ١٥٨ .

وإنما استحق وصف الغاية بإلى حين وجد مرفوع ومصعد في مكان يتأتى فيه الارتفاع والصعود لكن لما لم يكن ذلك مؤثرًا أمرًا تجدد في ذاته، ولا تغييرًا له عما استحقه في الأزل. كان إضافته إليه إضافة جائزة صحيحة. لا تمنع منها بل يجب الإقرار بها لخبره تعالى عن نفسه وهو الصادق في خبره.

فإذا استقر هذا بان أن قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِۚ ٱلرَّحْمَٰنُ﴾ (١) لا يوجد نقل ذاته عما كان عليه في الأزل من استغنائه بنفسه، وقدرته عن مكان.

لكن لما حدث ما يقتضي قربه منه، وتشريفه له. لا على سبيل الحاجة إليه أن يضيفه إليه [ت ٦٨/أ] إضافة تعريف، وتعظيم لا إضافة حدث وتغيير.

وما هو في استغنائه عن المكان في هذا الاستواء مع جواز كونه موصوفًا تعظيمًا مألوفًا وارتفاعًا معروفًا. إلا مثل قوله تعالى في تعظيم آدم على إبليس في قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّۖ﴾ (٢).

فإن قدرته تعالى المقترنة بإرادته تكفي في إيجاد آدم. وهو تعالى مستغن في صنعه، وفعله عن آلة تقتضي المماسة والملاصقة.

إلا أنه لما أضاف خلق آدم إلى يديه. إضافة لا على سبيل التعظيم والتشريف. حيث خصه دون إبليس بصفة تقريب واختصاص تقتضي إبطال حجة إبليس في التفضيل وتثبت لآدم الفضيلة على التحقيق، وليس ذلك إلا بإثبات صفة ذاتية تسمى يدًا اختصه بأن خلقه بها فليس [ط ٦١/أ] من حيث أنه حصل الغنى في ذلك والاستقلال في وجود الفعل بأمر مما يمنع أن يضاف إليه ما سواه لما ذكرنا.

ومثل ذلك موجود في وصفه بالاستواء على العرش سواء وهذا جلي واضح.

قالوا: قد أثبتم في الاستواء على العرش أحوالاً لا يجوز مثلها في حق الباري تعالى في هذا الكلام الذي أوردتموه. وذلك أن هذا الكلام الذي ذكرتموه يقتضي إثبات المقابلة والمحاذاة. وذلك من صفات الأجسام. فإنه لا يتقابل إلا جسمان، ولا يتحاذى إلا الجوهران.

---

(١) سورة الفرقان الآية: ٥٩ .
(٢) سورة ص الآية: ٧٥ .

فأما ما ليس بجسم فلا يجوز أن يقابل ما هو جسم ولا يحاذيه.

فإذا قلتم: إن الباري بصفة الفوق والعلو والعرش بصفة التحت والدنو. فهذا بعينه صفة الأجسام والجواهر، وهذا بعينه الذي دعانا إلى نفي [ت ب/٦٨] الجهات (١) عنه وأنه لا يجوز أن يتخصص بجهة، ولا يشار إليه في جهة. ولا بما يتقدر تقدير الجهة بحال للعلة التي ذكرنا.

والذي أوردتم يؤدي إلى ذلك، وما يؤدي إلى المحال فهو محال.

قلنا: دعواكم أنه لا تصح المقابلة والمحاذاة. إلا إذا اشترك المتحاذيان والمتقابلان في الجسمية غير مسلم عندنا (لأنه دعوى مسألة الخلاف) (٢) فما الدليل عليه؟.

فإن رددتم ذلك إلى الشاهد.

قلنا: إنما يرد إلى الشاهد من الغائب بما الاشتراك [منوط] (٣) به أو علة فيه أو سبب له، وهذا لا تجدونه في حق الباري الغائب مع الموجود الشاهد.

ثم لو كان التعلق في نفي كونه على العرش ما يقتضيه الشاهد من المقابلة،

---

(١) في موضوع الاستواء لا بد من التطرق إلى الجهة، ولفظ الجهة فيه إجمال وتفصيل، فنحن نوافق على نفيه عن الله تعالى من وجه، لكننا نثبته من الوجه الآخر.

ذلك أنه قد يراد بنفي الجهة أن الله تعالى ليس موجودًا في داخل هذا العالم. فإن أريد هذا، فإن الله تبارك وتعالى منزه عن أن يكون في شيء من مخلوقاته.

وإن كان المقصود بنفي الجهة نفي الجهة العدمية - التي هي عبارة عن أن الله تعالى فوق هذا العالم - كله - فإن هذه الجهة عدمية لا وجودية، ولما كان الله تعالى فوق خلقه، فلا يصح أن يقال: إنه سبحانه ليس في جهة، بقصد نفي فوقيته وعلوه على خلقه، وعلى هذا فالجهة قسمان:

١- جهة يجب أن ينزّه الله تبارك وتعالى عنها. وهو هذا العالم الوجودي، فإن الله تعالى ليس حالاً في شيء من مخلوقاته.

٢- الجهة الثانية: عدمٌ محض أو هو ما فوق العالم فإثبات جهة الله تبارك وتعالى بمعنى أنه فوق العالم على عرشه بائن من خلقه، فهذا واجب شرعًا، مع مراعاة عدم التشبيه والتكييف والتعطيل؛ لأن هذه الجهة ثابتة لله تبارك وتعالى بما تواتر من نصوص الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة. بل جميع الرسالات السماوية والكتب المنزلة تثبت ذلك، فمن قال: إن الله تبارك وتعالى فوق العالم، لم يقل بجهة وجودية، بل بجهة عدمية أثبتها الشرع وأثبتتها الفطرة، والعقل أيضًا.

(انظر ابن تيمية: عرش الرحمن ٢٥-٢٦، تحقيق الشيخ عبد العزيز السيروان، وانظر د/ أحمد الغامدي: البيهقي وموقفه من الإلهيات).

(٢) في نسخة [ت] لأنه يؤدي إلى دعوى مسألة الخلاف].

(٣) منوط به من نسخة [ت].

والمحاذاة. التي تقتضي التساوي من المتحاذيين في الذاتية، ويكون هذا دفعًا صحيحًا لاقتضى ذلك أن تمنع [١] من قولنا: الباري ذات ثابتة قائمة بنفسها قابلة للصفات [ط ب/٦١] لأن ما هذه صفته في الشاهد يجب أن يفتقر إلى مكان، ويجب أن يكون محدثًا إلى غير ذلك مما يوجد في الشاهد للذوات الثابتة القائمة بنفسها الحاملة للصفات.

وهذا أمر قد قطعنا على بطلانه، وسُدٌّ باب الاشتراك فيه. فليكن في مسألتنا مثله. وهذا جلي واضح لا خفاء به.

وجواب آخر: وهو أنه قد ثبت بطريق القطع واليقين. أن كل ذات ثابتة بحقيقة الإثبات قائمة بنفسها قابلة للصفات المحمولة في الذوات الحاملة. أن تكون ذواتها جهة لنفوسها. حتى يشار إليها بحقيقة الإشارة لحقيقة ما تستحقه من الذاتية الثابتة على ما ذكرنا.

ولا شك ولا مرية أن الكون [ت/٦٩أ] الكلى ذات ثابتة بحقيقة الإثبات قائمة بنفسها قابلة للصفات على وجه يصلح للإشارة إليها، وما سواها ما خلا الباري جلت قدرته عدم. لا يسمي بما ولا يشار إليه.

إلا أنه لا يمنع ذلك أن لو تصور خارجًا عنها ما يجوز أن يشار إليه [٢] لما كان واسطة الفصل بينهما بطريق العدم يمنع أن يكون كل واحدة من الذاتين جهة لنفسها هي غير الجهة الأخرى.

فهذا هو الأصل الذي ندركه في ذات الباري أنه ذات لنفسه، وجهة لنفسه تقبل الإشارة إليها وحدوث العالم الكلي على ما هو عليه ذات ثابتة بحقيقة الإثبات يشار إليها وهي جهة لنفسها.

ولا شك أنهما يفترقان بالغيرية، ويختلفان بطريق الإشارة. فإن الإشارة إلى الذاتين التي هي جهة نفسها غير الإشارة إلى الجهة [٣] الثانية.

وهذا قول لا شك فيه، ولا نزاع وهذا الذي نطلقه جهة للباري تعالى.

---

(١) في نسخة [ت] يمتنع.
(٢) في نسخة [ت] إليها.
(٣) في نسخة [ت] الذات.

وإنا نقول العبارة الصحيحة (١) نقول الباري تعالى [ظ أ/٦٢] بجهة مختصة (٢) وامتنع كثير من أصحابنا أن يطلقوا القول: بأنه في جهة لأن لفظة «في» تقتضي الظرفية والباري تعالى منزه عما يوجب له الظرفية.

وقد أجاز قوم من أصحابنا. أن يقولوا: إن الباري في جهة اتباعًا لما أطلقه تعالى في الإضافة إلى نفسه بقوله تعالى: ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ﴾ (٣).

وقوله تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ﴾ (٤).

وغير ذلك من الآيات.

إلا أنهم أثبتوا ذلك لفظًا، فأما معنى (٥) بمعنى أنها جهة محيطة توجب إحاطة الظرف للمظروف فامتنعوا [ت ب/٦٩] من ذلك لأنه تعالى (٦) تنزه أن يحاط به علمًا بقوله تعالى ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ (٧).

والعلم أوسع وأعم في الإحاطة، وأسهل في المتناول. فإذا كان هذا ممتنعًا فأولى أن يكون الآخر ممتنعًا.

وقد تطلق لفظة (في) في المواضع التي لا تتعلق به إحاطة (٨) وإنما ينفرد بمعنى الارتفاع، والعلو. ولهذا يقال فلان في السطح، وإن كان السطح لا يحيط به، وإنما هو بوصف العلو عليه لا غير (٩).

فإذا كان سائغًا في المحدث الموجود المشاهد جاز (١٠) إطلاق مثله في الغائب. لما اقتضته الدلالة وشهد به الإجماع، والحجة.

قالوا: قد رويتم في الاستواء على العرش أخبارًا تدل على التشبيه والتجسيم. فرويتم عن النبي ﷺ. أنه قال: استوى على العرش. فما ينفصل منه إلا مقدار أربع

---

(١) في نسخة [ت] فإن العبارة الصحيحة أنا نقول.
(٢) في [ت] تختصه.
(٣) سورة الأنعام: ٣
(٤) سورة تبارك: ١٦
(٥) [معنى] من نسخة [ظ].
(٦) في نسخة [ت] لأن الله تعالى.
(٧) سورة طه الآية: ١١٠
(٨) في [ت] وقد تطلق لفظة (في) في موضع الذي لا يتعلق به إحاطة.
(٩) [لا غير] زيادة من نسخة [ظ].
(١٠) في نسخة [ت] كان.

أصابع.

وهذا يوهم دخول الكمية، والتقدير على ذاته تعالى؛ لأن الذاتين إنما يتساويان في مساحة العظم، ويزيد أحدهما على الآخر [(١)] لتساويهما في الجسمية وانفراد إحداهما بكمية وأجزاء [(٢)].

وهذا مستحيل في حق الرب تعالى إلا على قول المشبهة والمجسمة الذين يثبتون لله تعالى ذاتًا لها كمية، وضخامة جسمية وهذا مما اتفقنا على تكفير [ظ ب/٦٢] القائل به.

قلنا: أما الحديث فقد رواه عامة أئمة أصحاب الحديث في كتبهم التي قصدوا [ت ١/٧٠] فيها نقل الأخبار الصحيحة، وتكلموا على توثقة رجاله، وتصحيح طرقه، ورواه من أصحابنا جماعة أحدهم إمامنا أحمد - رضي الله عنه -.

وممن رواه أبو بكر الخلال، وصاحبه أبو بكر عبد العزيز، وأبو عبد الله بن بطة صاحب عبد العزيز.

وقد رواه أبو محمد الخلال. الحافظ في كتابه: كتاب (الصفات).

ورواه أبو الحسن الدارقطني في كتاب (الصفات) والذي جمعه، وضبط طرقه، وحفظ عدالة رواته.

وكان الدارقطني من أئمة أصحاب الحديث من أصحاب الشافعي وغيرهم.

ولولا أني ضمنت في هذا الكتاب الاختصار، والإشارة إلى مقاصد الاحتجاج والمعارضة. لأوزدته بطرقه وكلام الأئمة في ثقة رجاله وصحة روايته.

وقد أوردته في غير هذا الكتاب على وجه لا سبيل إلى دفعه، ورده إلا بطريق العناد، ولا طعن في صحته إلا بطريق المكابرة.

فأما أنه يفيد ما ذكروه من زيادة أحد المتحاذيين عن الآخر بطريق الكمية والجزئية والدالة على الجسمية. فغير صحيح من جهة: أنا إذا نظرنا تسمية الفضل على ماذا يقع في الشاهد، ثم حينئذ نقرر معناه على الوجه الذي يستحقه الله لنفسه.

---

(١) في نسخة [ت] وتزيد إحداهما على الأخرى.
(٢) في [ت] وانفراد أحدهما بزيادة كمية وجزء.

فنقول: قد يطلق الفضل على ما ذكرتم. لما في الأجسام من التساوي، والتفاضل بطريق الكمية، والجزئية.

وقد يطلق الفضل والمراد به الخروج عن حد الوصف، والاختصاص. ولهذا يقال: حقق ملك فلان [ت ب/٧٠] في الأرض الفلانية فلم يفضل منه إلا مقدار جريب أراد به فلم يدخل تحت وصف الاختصاص بالملكة إلا هذا المقدار.

وقد يطلق الفضل والمراد به تحصيل التشريف والكمال. ولهذا يقال تساوت الأرض [ط ١/٦٣] في الصفة، والشرف وفضل منها المكان الفلاني بأنه زكا، وأثمر، وتساوى الناس في النسب، وفضلهم فلان بالجود، والكرم.

ولهذا قال النبي ﷺ: «فضل من الرجال كثير ولم يفضل من النساء إلا أربع»[1].

أي تقدم في الشرف، والمنزلة، وعلو الرفعة في الدين، وغير ذلك، وقد يقال: غير ذلك على ما قد استقصيت بيانه في غير هذا الكتاب.

والذي يقتضيه الحال، ويجوز إضافته إلى الله تعالى. في هذا. أن يقال فما خرج عن الاختصاص[2] بوصف الاستواء إلا هذا المقدار، ويحقق هذا: أنَّا لا نقول: أن الاستواء على الوجه المعقول من المماسة، والحلول، والملاصقة.

وإنما المراد به الاختصاص بالتعريف، والدنو، والقرب، وله تعالى أن يخص ما شاء منه بوصف الاختصاص دون ما شاء.

فأما ما ذكروه فهو ممتنع لما بينا، ووصف التشريف، والتكملة ممتنع أيضًا؛ لأنه يعطي تشريف الأقل على الأكثر وفى هذا بعد. فبقي ما ذكرنا.

* * *

---

(١) في [ت] إلا أربعة.

(٢) في [ت] فما خرج عن الاختصاص بوصف الاختصاص بوصف الاستواء.

فصل (اختصاص الله بجهة العلو)

فأما اختصاصه بجهة العلو، والفوقية. ففيم ذكرناه ما يدل عليه، ونعيد ذكر بعضه لذكر اعتراضاتهم [ت/١ ٧١] عليه فنقول: الدلالة [١] على ذلك أنه قد ورد في [٢] القرآن باختصاصه بجهة العلو فمن ذلك:

قوله تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [٣].

وقوله تعالى: ﴿بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيْهِ﴾ [٤].

وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [٥].

وهذه الآيات تدل على اختصاصه بجهة العلو، وبجهة فوق.

قالوا: قوله ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ المراد به فوقهم في الرتبة، والمنزلة. ولهذا يقال: فلان فوق فلان أي في الرتبة والمنزلة، والشرف، وأمثال ذلك من القدرة والعز.

قلنا: هذا التأويل. إنما هو قول مجاز. ذكر للتمييز بين المتقاربين، والمتشابهين فيما قد يكاد[ظ ب/٦٣] يشكل، ويحتاج إلى تفضيل، وتمييز.

فإن الرجلين قد يتقاربان في الذوات الآلية، ويختلفان في الفضائل المعنوية، فيقال هذا مع قرينة صارفة عن العلو، وإلا فلو كان هناك ما يصرف عن التأويل، والرتبة من قرينة الكون، والمكان لكان المراد به: الحقيقة دون المجاز.

لكن ارتفعت الحال المقتضية للمكان بعدم [٦] الفوقية المكانية، وبقى مقام الاشتباه في الحال، واستدللنا [٧] بذلك على أن المراد به الرتبة.

---

(١) في [ت] والدلالة.
(٢) كلمة [في] زيادة من [ت].
(٣) سورة فاطر الآية: ١٠
(٤) سورة النساء الآية: ١٥٨
(٥) سورة الأنعام الآية: ١٨، ٦١
(٦) في [ت] لعدم النوقية المكانية.
(٧) في [ت] فاستدللنا بذلك.

فأما هاهنا. فلا تقارب بين الباري وبين ما سواه من المحدثات في باب المراتب، والأحوال، والاشتباه؛ لأنه لا يشاركه غيره في الذاتية، والجنسية، والمعنوية. فزالت الأسباب [ت ب/٧١] الموجبة للانحراف عن الفوقية المكانية إلى ما سواها فبطل بذلك التأويل.

لأنه إنما يثبت في مكان يصلح، ولأن الآيات قد وردت في هذا على وجوه تقتضي: إما التناقض، أو وجوب تأويل البعض.

فمنها قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ (١) وهذا يقتضي اختصاصه بالعرش.

وقال في آية أخرى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ (٢) والسماء غير العرش.

وقوله في آية أخر: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾(٣).

وهذا يقتضي كونه معنا في الأرض. فإن أمررنا هذه الآيات على ظواهرها اقتضى ذلك أن يكون في حالة واحدة على العرش، وفي السماء ومعنا.

وهذا تناقض يفضي إلى القول بالمحال، وإن كان بعضها يدخله التأويل دون بعض.

فلم منعتم التأويل من الاستواء على العرش، وأجزتموه في قوله تعالى ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ (٤) وما تنكرون على من عكس ذلك فيقول: أحمل هذا على ظاهره، وأتأول الاستواء فيتعارض (٥) القولان، ويقف ما ذكرتموه.

قلنا: أما وصفه [ط/١/٦٤] بالاستواء على العرش. فإنه لا ينافي قوله تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ (٦) من جهة: أن السماء ما علا. فلا أعلى منه (٧)، ولا أرفع. بالإضافة إلى ما يكون له سماء، ويثبت له فوقية ولا أرفع من العرش في المخلوقات، ولا أعلى منه.

---

(١) قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ جزء من آية ٥٤ من سورة الأعراف. وجزء من آية ٣ من سورة يونس. وجزء من آية رقم٢ من سورة الرعد. وجزء من آية ٥٩ من سورة الفرقان وجزء من آية ٤ من سورة السجدة. وجزء من آية ٤ من سورة الحديد.

(٢) سورة الملك آية: ١٦.

(٣) سورة الحديد الآية: ٤.

(٤) سورة الحديد الآية: ٤.

(٥) في [ت] فتعارض.

(٦) سورة الملك: ١٦.

(٧) في نسخة [ت] ولا أعلى منه.

فأما قوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾[١] فلعمري إن بينهما [ت ٧٢/أ] مع الحمل لكل واحدة منهما على الظاهر تعارض. فإن الحاجة واقعة إلى إزالة التعارض بنقل إحدى الآيتين عن ظاهرها.

ووجدنا أن قوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾[٢] أولى بالتأويل لوجوه.

منها: أنه قد اقترن بالآية قرينة تصرفها عن إرادة الذات. وذلك أنه قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾[٣].

فابتدأ بذكر علم ما يلج في الأرض، وما يخرج منها، وما ينزل من السماء، وما يعرج فيها. فقد بدأ بذكر نفسه، وأنه استوى على العرش، وثنى بعلمه، ثم عطف عليه قوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾.

وإذا كان في الكلام مذكوران ومعطوف حمل المعطوف على أقرب المذكورين إلى المعطوف وهو هاهنا: العلم. وهذا أصل في اللغة العربية، وواجب ذلك حمله عليه.

وكذلك قال في الآية الأخرى في سورة المجادلة: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾ [٤].

فبدأ في أول القصة بالعلم، ثم عطف عليه قوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ فاقتضى ذلك بمقتضى العادة في الخطاب أن يراد به العلم؛ لأنه أقرب المذكورين إلى المعطوف وهذا ظاهر [٥] [ت ب/٧٢] بيّن.

ومنها: أن يكون بذاته [ظ ب/٦٤] معنا على الحقيقة أم لا نقول به نحن ولا أنتم؟ لما قد دلت عليه الدلائل المانعة عندنا وعندكم. فألزمنا [٦] القول بما دلت عليه الدلائل عندنا وعندكم على المنع منه التزام [٧] استعمال أمر محال، والتزام قول باطل.

---

(١) سورة الحديد الآية: ٤ .
(٢) سورة الحديد الآية: ٤ .
(٣) سورة الحديد الآية: ٤ .
(٤) سورة المجادلة الآية: ٧ .
(٥) كلمة [بين] من نسخة [ظ].
(٦) في [ت] فإلزامنا القول.
(٧) في [ت] إلزام.

ويكفى هذا في إبطال قول من يعكس ما ذكرنا.

ومنها: أن يكون معنى بذاته يقتضي الكون في جهة محيطة فإن السموات والأرض جهة محيطة بما فيها وهو تعالى متنزه عن الإحاطة به علمًا. فأولى أن يتنزه عن الإحاطة بذاته حسًّا.

ومنها: أنه يستغني هاهنا بالعلم عن الذات المقاربة وهو أعظم في المدح، وأبلغ في العظمة، فهو يناسب ما في العلو وجهة الارتفاع، والفوقية من العلو والعظمة.

وإنما يمدح بهذه الأوصاف لتعظيم نفسه. فيناسب التأويل في هذه الآية، والظاهر في الآية الأخرى فوجب الجمع بينهما من هذا الطريق.

قالوا: فإذا دخلتم في هذا القول، فقد أقررتم بصحة التأويل، وهذا مما تمتنعون من الدخول فيه وتدلون على أن مثله في حق الله تعالى غير ممكن.

فنقول لكم ونحن نتأول قوله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ (١) ويكون معنى استوى: استولى وهو سائغ في اللغة. ولهذا يقال: استوى فلان على الملك أي استولى عليه.

وأنشدوا من ذلك:

استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق

وكان الداعي إلى هذا أن الاستواء. يعطي كيفية في الاستواء من الاستقرار، والقعود والجلوس، والقيام إلى غير ذلك من الكيفيات والباري تعالى [ت ٧٣/أ] متنزه عن الكيفية فكان هذا سببًا داعيًا إلى التأويل.

قلنا: [ظ ٦٥/أ] قد سئل الخليل بن أحمد: هل وجدت في اللغة (استوى) بمعنى استولى؟ فقال: (هذا مما لا تعرفه العرب، ولا هو جاء في لغتها).

سأله ذلك بشر المريسي. وهذا الخليل بن أحمد إمام في اللغة مقدم على ما عرف من حاله.

وإذا أخبر بكون هذا ممتنعًا في اللغة فحمله على ما لم يعرف في اللغة حمل باطل.

---

(١) سورة طه الآية: ٥ .

وقد روي عن جماعة من أهل اللغة: أنهم قالوا: لا يتجوز بقوله (استوى) والمراد به استولى. إلا في حق من كان عاجزًا، ثم ظهر، أوفى حق مغالب قهر. كالآدمي. فأما الله تعالى فلا يعجزه شيء، والعرش فلا يغالبه في حال.

فامتنع أن يكون قوله (استوى) بمعنى استولى. على ما ذكره أهل اللغة، ولأن اختصاص العرش بالاستيلاء لا معنى له. فإنه قاهر الأكوان الكلية بأسرها غالب لها.

فاختصاص العرش بذلك لا معنى له.

وأما ما ذكروه من الداعي إلى ذلك. من إثبات كيفية. فقد بينا: أنه لا يعطى ذلك في حق الله تعالى. وإنما يعطى ذلك في حق من هو جسم حيث أدركنا ذلك بالمشاهدة، والحس.

والباري لا يناسب الشاهد في ذلك. فامتنع ما يوجبه.

وأما قولهم: إنكم قد أقررتم بصحة التأويل، والانتقال عن الحقيقة إلى المجاز، فنقول: المجاز أصل في اللغة كالحقيقة من جهة أنه مستعمل متعارف. إلا أن أحدهما ينصرف إليه الخطاب بمطلق القول من غير قرينة، والمجاز يعدل إليه بسبب [ت ب/٧٣] موجب.

وإذا ظهرت الأسباب الموجبة فنحن لا نرد السبب مع ثبوته، ولا نعدل عن الحق بعد وضوحه، قالوا: من أصحابنا من قال: اسم العرش ليس المراد به السرير، وما يجري مجراه مما يختص بالجلوس [ظ ب/٦٥] والقعود، وأمثال ذلك، وإنما المراد به: الملك فكان **قوله:** «استوى على العرش»: استوى على الملك وهذا جائز في اللغة يعبر بالعرش عن الملك.

قلنا: لا يصح هذا من وجوه:

أحدها: أن هذا قول لا يعرف في اللغة، ولم يوجد له أصل يدل عليه، فبكم حاجة أن تثبتوا ذلك من أقوال أئمة أهل اللغة في كتبهم المشاهير [1]، وبالراويات الصحيحة.

والثاني: أن هذا قول يرده القرآن، وهو قوله تعالى: ﴿وَتَرَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ حَآفِّينَ مِنْ

---

(١) يبدو لي أنه من الأفضل أن يقال: «فبكم حاجة أن تثبتوا ذلك من أقوال أئمة أهل اللغة المشاهير في كتبهم».

حَوْلِ ٱلْعَرْشِ﴾ [١] فلو كان المراد بالعرش: الملك لكانت الملائكة تخرج عن الملك. وهذا قول محال.

والثالث: أن الأخبار الواردة في العرش تمنع من ذلك، ولهذا قال تعالى: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ﴾ [٢].

ومعلوم أن العباد من جملة الملك.

ويحقق هذا ويوضحه [٣]: أن الله [٤] تعالى أخبر أنه يمسك الملك والممالك بنفسه دون ملائكته. ولهذا قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُمْسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ أَن تَزُولَا وَلَئِن زَالَتَآ إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّنۢ بَعْدِهِۦٓ﴾ [٥] فهذا يمنع أن يكون الملك محمولاً بملائكته.

وقد روي عن النبي ﷺ: أنه سئل عن العرش وحملته فقال: يحمله أربعة من الملائكة ملك في صورة رجل وملك في صورة أسد وملك في صورة ثور وملك في صورة نسر.

ولهذا [ت ٧٤/أ] أنشدوا لامية ابن أبي الصلت [٦] في ذلك:

رجل وثور تحت رجل يمينه والنسر للأخرى وليث مرصد

فهذا كان في الجاهلية يعظم الله، وينشد الشعر في الثناء على الله، وصفاته.

وسمع النبي ﷺ جميع شعره، وقال في حديث وقد سمع قوله.

ألا كل شيء ما خلا الله باطل

فقال (صدق).

وقوله:

وكل نعيم [ظ ٦٦/أ] لا محالة زائل

فقال النبي ﷺ: نعيم أهل الجنة لا يزول. ثم قال: «كاد أمية بن أبي الصلت أن

---

(١) سورة الزمر الآية: ٧٥.
(٢) سورة الحاقة الآية: ١٧.
(٣) ويوضحه زيادة من نسخة [ظ].
(٤) في [ت] أنه تعالى.
(٥) سورة فاطر الآية: ٤١.
(٦) في المخطوط [ظ] تعليق جاء فيه: .... جعل المصنف هذا البيت من لامية ابن أبي الصلت وهم. بل هو للبيد.

يسلم».

وفي حديث آخر: أنه أجاز رواية شعره، وقراءته ما خلا قصيدته الحائية، فقال النبي ﷺ: (لعن الله من قرأها) وهي إلى الآن تكتب في ديوانه، ولا يقرؤها مسلم لهذا الحديث.

وقد روي في العرش أخبار كثيرة، تبطل هذا التأويل وفى هذا الذي ذكرناه كفاية في رد قولهم.

* * *

فصل (جواز السؤال عن الباري بأين)

والمقتضى الثالث: جواز السؤال عن الباري تعالى (بأين) الدال على الإشارة إلى جهة مخصوصة وذهبت المعتزلة، والأشعرية إلى أن ذلك لا يجوز.

والدلالة على ذلك الحديث المشهور الذي رواه الأئمة، منهم إمامنا أحمد - رضي الله عنه - بإسناده عن أبي رزين العقلي أنه قال: يا رسول أين كان ربنا قبل أن يخلق العرش.

قال: **«كان في عماء فوقه ماء وتحته هواء»** [١].

والعماء الممدود: هو السحاب الرقيق.

كذلك قال أهل اللغة. منهم أحمد بن أبي يحيى ثعلب صاحب الفصيح.

وقالوا: «فوقه ماء» [٢] يعنى السحاب وتحته [ت ب/٧٤] هواء يعنى تحت السحاب.

والدلالة من هذا الحديث، أن أبا رزين سأله بلفظة (أين) فلم ينكر النبي ﷺ بل أقره وأجابه.

وحديث آخر: وهو ما روي عن معاوية بن الحكم: أنه جاء إلى النبي ﷺ بجارية حبشية وقال: يا رسول الله: إني نذرت أن أعتق رقبة مسلمة، أو قال مؤمنة. فما تقول في هذه الجارية؟؟.

فقال لها النبي ﷺ: **«أين الله»؟** فقالت: في السماء. وفى رواية أخرى: فأشارت برأسها إلى السماء.

قال لها: **«من أنا»** ؟ فقالت: رسول الله.

---

(١) الحديث الذي وجدته لفظه: «كان في عماء فوقه هواء وتحته هواء»
أورده الخطابي في إصلاح خطأ المحدثين ٢١، ورواية أخرى: «كان في عماء ما تحته هواء وما فوقه هواء» أخرجها الترمذي، حديث (٣١٠٩)، وابن ماجه، حديث (٨٨٢)، والإمام أحمد في مسنده (٤/ ١١)، والمعجم الكبير للطبراني (١٩/ ٢٠٧) وغيرهم. وذكره الألباني في السلسلة الضعيفة (٢/ ٣٨٤).
(٢) [فوقه] زيادة من [ت].

فقال: «اعتقها فإنها مؤمنة»[١].

وهذا حديث صحيح مشهور. رواه الأئمة في كتبهم بأسانيدهم، وتلقته الأمة بالقبول.

ووجه الدلالة [ظ ب/٦٦] منه. أنه سألها النبي ﷺ: أين الله ؟ وأقرها على قولها: إنه في السماء. وهذه الأحاديث جلية، واضحة النصوص فيما وردت فيه.

فأما الآيات التي أوردناها فيما قبل. فهي تدل على إثبات الأينية من طريق الظاهر، ومعنى الخطاب ودليله، وإنما لم نعد ذكرها خشية الإطالة، وطلبًا للاختصار.

وفيما ذكرناه من إثبات الجهة. وهو الفصل الذي قبل هذا. هو الدلالة على هذا بعينه، وقد أشبعنا الكلام فيما مضى فأغنى عن الإعادة.

* * *

(١) الحديث أخرجه مسلم في كتاب المساجد، وأخرجه النسائي في سننه كتاب الوصايا، وأخرجه الإمام أحمد (٤/ ٢٢٢، ٣٨٨، ٣٨٩، ٥/ ٤٤٧)، وأخرجه البيهقي في سننه الكبرى (٧/ ٣٨٨، ٣٨٩)، وذكره العراقي في المغني عن حمل الأسفار (٢/ ١٩٢)، الدر المنثور في التفسير بالمأثور للسيوطي (٢/ ١٩٣)، والمعجم الكبير للطبراني (١٩/ ٩٨، ٣٩٩).

فصل (حمل آية على ظاهرها)

وقد تعلقوا بأشياء يقصدون بالتعلق بها: قوة التأويل وصحته، وتلقي الشبهة في صحة حمل آية من هذه الآيات على ظاهرها فمنها قالوا:

قد قال تعالى: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ﴾ (١).

قالوا: فإذا كان العرش يحمله ثمانية من الملائكة [ت ١/٧٥] فلو كان الباري تعالى فوق العرش لوجب أن يكون حامل العرش حاملاً لمن فوقه (٢). وذلك يوجب أن تكون الملائكة حاملين لله تعالى.

ومعلوم أن الحامل أقوى من المحمول فصارت [الملائكة] (٣) غالبة لله تعالى وقاهرة له بكونها تقوى على حمله، وما يؤدي إلى هذا القول المحال فهو محال في نفسه.

قلنا: إنما يكون من فوق العرش محمولاً بحمله العرش. إذا كان العرش حاملا له، والباري ليس بمحمول بالعرش، ولا العرش مستقلا به. وإنما إضافة الاستواء إليه إضافة تعريف، عرف الباري بها نفسه للاختصاص بجهة العلو وأنه فوق العرش.

وما ذكروه إنما هو من صفات الأجسام المفتقرة إلى كونها محمولة تستقل بما يحملها والباري تعالى بخلاف ذلك.

قالوا: فقد قال تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾ (٤).

وحبل الوريد عرق متصل بنا. فإذا كان أقرب إلينا من جزء اتصل بنا.

كيف يجوز أن يكرن له منا هذا القرب ثم [ظ ١/٦٧] يكون مع هذا بعيدًا فوق العرش. لم يبق إلا أن قربه منا إنما هو بالعلم، والقدرة. ليكون قربه أيضًا من

---

(١) سورة الحاقة الآية: ١٧

(٢) في نسخة [ت] لوجب أن يكون حامل وحيدًا لمن فوقه.

(٣) كلمة [الملائكة] ساقطة من [ظ].

(٤) سورة ق الآية: ١٦ .

العرش، واستواه بطريق العلم والقدرة.

قلنا: الإتيان يقتضي تنافي القرب والبعد في حالة واحدة، وفي مكان واحد. وذلك يقتضي إثبات تأويل إحدى الآيتين ليصح الجمع بينهما.

فأما أن يوجب تأويل الآيتين جميعًا فلا، وذلك لأنا إذا عدلنا بكل واحدة من الآيتين عن حقيقتها إلى [ت ب/٧٥] العلم، والقدرة، وأمثال ذلك استحال تنافي الآيتين في المعنى الذي يوجب التأويل.

لأنه إذا كان قريبًا إلينا بعلمه وبعيدًا منا بعلمه وقدرته امتنع اشتراك الآيتين فيما يقتضي التعارض إذ القرب والبعد في ذلك على حد سواء. فلا بد أن يكون في الآيتين من التناقض الذي يجمعه التقارب في المعنى. حتى يصح إدخال التأويل على أحدهما. فيزول بذلك التناقض. وهذا كافٍ في إبطال قولهم بتأويل الآيتين، ووجوب الاكتفاء بتأويل أحدهما.

فإذا ثبت هذا قلنا: قد بينا فساد تأويل الاستواء على العرش - بما تقدم - فليكن قوله تعالى ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ﴾ [١] هو الذي يدخله التأويل وهو الأولى، به ونزيده هاهنا توكيدًا.

فنقول كونه أقرب إلى العبد من حبل الوريد، بداية محال من جهة أن حبل الوريد مماس لما يليه من الجسد مماسة ليس بينهما فصل فترفع المماسة ويوجب من [٢] التخلخل والتفرق ما يوجب دخول داخل بينهما.

فاقتضى ذلك أن يكون قرب الذات، ولا مكان لها محالاً، لا وجه له، ولأن ما له هذا القرب يقتضي وجوب المماسة.

والباري متعالٍ عن المماسة. فامتنع في حقه هذا القرب[ظ ب/٦٧] الذاتي لذلك، وإذا ثبت تأويل هذه الآية على العلم والقدرة وجب بقاء قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [٣] على معناه لأن تأويل هذه الآية يقنع في نفي التناقض.

---

(١) سورة ق الآية: ١٦ .

(٢) كلمة [من] ساقطة من نسخة [ت].

(٣) سورة الأعراف الآية: ٥٤ .

قالوا: فقد قال تعالى: ﴿وَٱسْجُدْ وَٱقْتَرِب﴾ (١).

ومعلوم: أنه أراد الاقتراب إليه بالعبادة. لا بالذات. إذ القائم إلى السماء أقرب من الساجد، وهذا يدل على أن الاقتراب إليه بالعبادة، والكرامة، والطاعة، والرحمة، والغفران، والإنعام.

قلنا: الجواب عن هذه الآية. كالجواب عن التي قبلها سواء.

قالوا: فقد روي عن النبي ﷺ أنه كان يقول في دعائه: **«أنت الأول فليس قبلك شيء وأنت الآخر فليس بعدك شيء، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء وأنت الباطن فليس دونك شيء»**.

قالوا: ومعلوم أن قوله: **«ليس دونك شيء»** ليس المراد به في المرتبة؛ لأن كل الأشياء دونه: فعلم أن المراد بقوله: **«ليس دونك»** في الجهات شيء، وذلك ينفي إثبات الجهة في حقه؛ لأن كل ذي جهة جهته دونه.

قلنا: قوله: **«وأنت الظاهر فليس فوقك شيء»** أراد به ظاهرًا في المعرفة للعارفين؛ لأن دلائل توحيده، وبراهين إلاهيته، وربوبيته. جلية للأفهام، ظاهرة عند ذوي المعارف، مرتفعة البيان عن إشكالٍ، متنزهة الدليل عن عارض شبهة عند من أنصف نفسه.

وقوله: **«وأنت الباطن فليس دونك شيء»** أراد به وأنت الباطن في الاستتار بذاتك. فلا علم يحيط بك، ولا علم يقف على كنه معرفتك، ولا فكر يصل إلى جميع ما يستحقه من صفات التمام والكمال، وحقيقة الذات، ونهايات الصفات. فليس دونك مما هو سواك مما يستتر دونك[ت ب/٧٦] وهذا لا تعلق له بالجهة ولا بالمكان ولو كان له بالجهة تعلق لم يضر [ط ٦٨/أ] لأن معناه وأنت الباطن فليس دونك أقرب إلى جهة الاستتار منك، وهذا قول حسن.

وقوله: وكل ذي جهة فجهته دونه ليس بصحيح؛ لأن الجهة الساترة بالإخفاء هي التي يصير بها المستتر باطنًا. فأما الجهة فليست باطنة في نفسها، وإنما هي المحل

---

(١) سورة العلق الآية: ١٩ .

الذي يسمى باطنًا بالإضافة إلى ما سواها مما ظهر.

قالوا: وقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: «نزل ملك من العلى وصعد ملك من الثرى. فقال هذا لهذا من أين؟ قال من عند الله، وقال الآخر لصاحبه كذلك».

ولو كان الباري تعالى في جهة لساغ ذلك لأحدهما دون الآخر. فلما اتفقا جميعًا على هذا القول، ولم ينكر أحدهما على الآخر. دل هذا على أن الذي كان في الثرى: سمع كلام الله، وأمره، وجاء من عنده وكذلك الذي في العلى: سمع كلام الله، وأمره، وجاء من عنده.

وفي هذا نفي تخصيصه بجهة العلو.

قلنا: هذا الحديث غير معروف، ولا يعرف له رواية صحيحة. فبكم حاجة أن تثبتوا في الكتب الصحاح ما روي ليقبل، ولأنه إن صح، وروي فأكثر ما فيه أنه خبر واحد، ومثله لا يثبت به في هذا الأصل.

لأنه انفرد بروايته الواحد، ولم تنقله الأمة بالقبول، ومثله لا يحتج به في إثبات الأصول.

ومما يقوي فساد الاحتجاج به أنه يقتضي أن يوصف بجهتي العلو والسفل لأن المرتقى [ت ٧٧/أ] إلى العلو جاء من عنده، والنازل إلى الثرى جاء من عنده.

وهذا محال من جهة: أنكم تنفون عنه جهة واحدة، ثم تثبتون بهذا الحديث جهتين لذات واحدة. وهذه أقبح في الإثبات وأبعد من الصحة، وأقرب إلى الإباء والرد؛ لأنهما لو رأياه في الجهتين، وسمعا كلامه وأمره في المحلين. ما يقدح في صحة ما نقول من جهة [ظ ب/٦٨] أنه يبلغ كلامه وأمره أصحاب العلو كما يبلغ أصحاب الثرى.

ولهذا أسمع موسى وهو على جبل الطور، كما أسمع آدم في الجنة، ونبينا ﷺ حيث أسري به عند قاب قوسين أو أدنى، وعند سدرة المنتهى، وكل سامع كلامه وعائد من عنده ومبلغ عنه لا من حيث أن ذاته حالة في الموضع الذي فيه سمع من أسمعه كلامه، ولا حجة في هذا.

قالوا: قد روي عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - أنه قال:

(الذي أين الأين لا يقال له أين والذي كيف الكيف لا يقال له كيف).

وروي عنه أنه مَرَّ بقصاب، وهو يحلف. فيقول: لا والذي احتجب بسبع سمواته. فعلاه بالدرة.

فقال: أكفر عن يميني فقال: لا ولكنك حلفت بغير الله فبين أن الله لا أين، ولا كيف له، ولا يحتجبه شيء.

قلنا: لم يصح هذا عن علي رضي الله عنه [١]، ولا يعرف في كتاب معتمد عليه.

ومما يدل على إبطاله: أنه لو لم يقل له أين لأنه أيّنَ الأينُ لو جب أن لا يقال [ت ب/٧٧] له شيء؛ لأنه الذي شيَّأ الشيء، ولوجب أن لا يقال له موجود؛ لأنه الذي أوجد الوجود.

ولوجب أن لا يقال له حي ولا سميع، ولا بصير. إلى غير ذلك من الصفات، وهذا قول باطل فكان الآخر كذلك، ولأنا لم نمنع أن يقال له كيف لأنه كيف الكيف.

ولكن لأن ذاته لا تقبل الكيف من جهة أن الكيف تابع للجسم، وأنواع صور الكميات كيفيات الأجسام كالتربيع والتدوير، والتثمين إلى غير ذلك من فنون الكيفيات التابعة لصور الأجسام ذوات الكمية.

فإما لأنه فعل الكيف في غيره فلا، وهذا جلي واضح في أنه لا يجوز تعليق الحكم على ما قيل.

قالوا: إثبات وصفه بالاستواء على العرش أمر [ط ٦٩/أ] يعارضه الإجماع فمنع منه. وذلك أنه قد ثبت أنه كان قبل العرش، وقبل الجهات منفردًا بنفسه والجهات معدومة.

وإذا ثبت هذا له تعالى صفة قديمة، والصفات القديمة. لا يجوز أن يدخلها التغيير؛ لأنه استحقها تعالى لنفسه، وما يستحقه لنفسه. لا سبيل إلى زواله مع بقاء نفسه. فوجب أن يستحق ذلك لا يزول ما ثبت له في أزله.

---

(١) في نسخة [ت] عليه السلام. بدلاً من رضي الله عنه.

قلنا: هذا كلام إذا تأملنا وضعه رأينا مقابلاً لقوله تعالى فيما أخبر عن نفسه. أنه مستو على العرش وكل اعتراض على الباري في قوله، وإخباره عن نفسه. لا يلتفت إليه ولا يعول عليه.

لأنه رد لنص الخبر المقطوع بثبوته لنوع قياس مستنبط قلبتهُ [ت/٧٨أ] الآراء فلا يجوز الالتفات إليه.

ولو تكلمنا عليه على سبيل التبرع قصدًا لشفاء النفوس من أمراض الشبه. فنقول: هذا السؤال بعينه قد ورد في الفصل الأول. وإن اختلفت العبارة وقد أشبعنا في الإجابة عنه. بما فيه كفاية فأغنى عن الإعادة ولأنا نزيد هاهنا جوابًا آخر فنقول:

الاستواء صفة استحقها الباري لذاته وظهورها اقترن بإيجاد فعل في غيره، ومثل هذا جائز؛ لأنا نصفه بالخالق، والرازق، والوهاب، والتواب، وأمثال ذلك من قولنا: صانع، وفاعل.

وهذا يستحق ذلك صفة قديمة لنفسه. إلا أنها ظهرت هذه الصفة لوجود فعل في غيره وهو المخلوق، والمفعول، والمرزوق، وهو التخليق، والتصوير، وقبول الانفعال والإغناء بالرزق [١] إلى غير ذلك من صفات الفعل فالمتجدد ظهورها بوجود فعل في غير ذات الباري. وذلك لا يوجب تغيرًا في ذات الباري يخرجه عما كان عليه، ولا يمنعه عدم وجود [ط ب/٦٩] الخلق، والفعل في القدم أن يكون ذلك مضافًا إليه، وداخلاً تحت قدرته، وإن لم يكن في القديم فاعلاً ولا موجدًا.

وعلى هذا قال بعض أصحابنا: إن الاستواء صفة فعلية ليساوي بين قوله: ﴿ٱسْتَوَىٰ﴾ وبين قوله: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ وقوله تعالى: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ وأمثال ذلك من صفات الفعل.

وقد قال قوم من أصحابنا: أن الاستواء على العرش من صفات الذات وإنما [٢] ظهر بفعل في غير ذاته تعالى والمعنى [ت ب/٧٨] في القولين يتقارب؛ لأنهما يرجعان في التحقيق إلى مرد واحد، وهذا جلي واضح لا محيد لهم عنه.

---

(١) في نسخة [ت] والإغناء بالشعر. ويبدو أنه خطأ من الناسخ.
(٢) في [ت] فإنما.

قالوا: لو كان الباري مستويًا على العرش وكان ذلك على سبيل المكان له لم ينحل: إما أن يكون مثله أو أكبر منه أو أصغر منه وكل واحد من ذلك يقتضي أن يكون الباري محدودًا لذاته غايةً ونهايةً.

قالوا: ولأن ذا المكان لا بد أن يكون المكان بقدره؛ لأنه إن فضل عن المكان فزادت مساحته عليه ليس بمكان له، وكذلك ما نقص عنه فيثبت أن حقيقة المكان ما كان مقابلاً للتمكن بقدره في مساحته وحده.

وهذا مما يستحيل في حق الباري تعالى. فبطل وصفه بالاستواء على العرش على سبيل المكانية والأينية.

قلنا: هذا السؤال بعينه قد تقدم مضافًا إلى الخبر الذي ذكرتموه، وقد قدمنا الإجابة عنه لما فيه كفاية فأغنى عن الإعادة إلا أنا نزيد جوابًا آخر فنقول: .

اعلم أن الدليل القاطع دل على وجود الباري وثبوته ذاتًا بحقيقة الإثبات وأنه لا يصلح أن يماس المخلوقين ولا تماسه المخلوقات.

وأنه لا بد من فصل يكون بينه وبين خلقه يمنع من جواز مماسة الأجسام والجواهر، ويقتضي انفراده بنفسه وهذا بعينه هو [ظ ٧/أ] الحد والنهاية، وإنما تغتر الأغمار الذين لا خبرة عندهم بصعوبة إضافة الحد، والغاية، والنهاية إليه تعالى.

مع إقرارهم بأنه لا يماس الخلق، ولا يماسونه، وأنه متميز بذاته، منفرد مباين [ت ٧٩/أ] لخلقه متنزه عن المماسة والامتزاج. وهذا مناقضة منهم في العقيدة يسندونها إلى جهل [1] بالأمر ووقوف مع الإنس وما هذا سبيله فلا يعول على قائليه، ولا يوثق بمرتكبيه.

والقول الحق والحتم الفصل: أن الباري تعالى ذات ثابتة بحقيقة الإثبات يحيط الباري بها علمًا، وأنه لا يجهل نفسه بل يعلمها علمًا حقًا، وثبت انفصالها وتمييزها عما سواها.

وأنها جهة لنفسها قائمة بذاتها مستغنية بقدرتها عما يقوم به، ويقلها، ويحملها،

---

(١) في [ت] إلى الجهل بالأمر.

وهذا بعينه يعطي الحد والنهاية لما ينتهي إلينا، أعني الكون الكلي الدائر المحيط بالعباد، وما يحيط به علمه تعالى من غايات ذاته. فإنه محدود بعلمه، معلوم عند نفسه. لا ينتهي إلى جهة أخرى. فإن ما عدا الكون الكلي وما خلا الذات القديمة ليس بشيء، ولا يشار إليه، ولا يعرف بخلاء ولا بملاء.

وانفرد الكون الكلي بوصف التحت؛ لأن الله تعالى وصف نفسه بالعلو، وتمدح به ولا مزيد عندنا على هذا، وهو كاف في صحة العقيدة، ومقنع في قبول ما ورد به الشرع من وصفه بالعلو والاستواء على العرش على ما تقدم ذكره.

قالوا: الذي يمنع أن يقول: إن الباري بجهة العلو أنه قد ثبت أن كل كائن في جهة، ومكان يوصف بفوق وأعلى يجوز أن يبدّل [1] بجهة الأسفل فيصير بجهة تحت بعد [2] أن كان [ت ب/٧٩] بجهة فوق.

وقد ثبت أنه لا يجوز أن يتبدل في صفة الجهات، وإنما ذلك لامتناع اختصاصه بأحد الجهات.

قلنا: المستحق للصفة ينقسم.

فمنهم [ظ ب/٧٠] من يستحقها لنفسه.

ومنهم من يستحقها لعلة، وسبب، وداع.

ومنهم من يستحقها لاختيار مختار، وإرادة مريد.

وإذا كانت الصفات لاختلاف الموصوفين يستحق كل واحد منهم صفته التي يشاركه فيها غيره مع الاختلاف في السبب الموجب. فقياس أحد المختلفين على الآخر في إيجاب التسبيب مع الاختلاف الموجب. قول باطل.

إلا أن تقولوا: لا اختلاف في الأسباب والسبب واحد، والكل يتساوون في ذلك القديم، والمحدث فهذا قول لا نسلمه، ونجد الأمر في الموجود على خلافه والقديم استحق ما استحقه لا بالطريق الذي استحقه المحدث، وهذا الكلام كاف في رد هذا

---

(١) في نسخة [ت] يجوز أن تتبدّل.
(٢) في [ت] بعيد.

السؤال وقطع التعلق به لا يحتاج معه إلى غيره.

غير أنا نقول: ما استحقه الباري من الصفات استحقه لنفسه، ووجب له وجوبًا قديمًا، وما هذا طريقه لا يتصور فيه الانقلاب، والتحويل، والتغير، وما يستحقه الخلق من الصفات: فتارة لأجل الحاجة، وتارة لإرادة المريد، وتارة لعلة وغرض.

وهذا مما يقبل التحويل والزوال، ويعتريه من الحوادث ما يلزم التغيير والانتقال. ففارق بهذا القديم المحدث ولأنه لو اشترك جهة الفوق، وجهة التحت في صفة الكمال وزوال النقص لكانا جميعا جائزين عليه غير ممنوع من أحدهما.

وهذا مع ما نقول: إن الاستواء صفة فعلية فإنه كلما عاد إلى الفصل [ت ٨/أ] حصل الوصف به على سبيل الكمال ومنع النقص وكان بوصف القدرة فيه على الإبدال والتغيير إذا تساوى الأمران في زوال النقص، وعوارض الفساد في ألوهيته، وقدرته.

ولهذا جاز إحكام ما بيناه وجاز مع تمام ذلك نقضه وإفساده. حتى يوجد الإنسان على أكمل حال، وأتمها، ويهب له العلم والرأي [ظ ٧١/أ] والمعرفة، والحيلة، والفهم، واليقظة. إلى غير ذلك من الصفات الدالة على قدرة صانعه، وصنعته، وحكمته، ثم ينقض ذلك مرة أخرى فيعيده ترابًا، ويسلبه هذه الصفات الجليلة.

فإن كان في صفة جهة التحت ما في صفة الفوق والعلو من المدحة، ولا يوجب نقصًا. كانا جائزين عليه. فعليهم بيان التسوية بينهما، ولا سبيل لهم إلى ذلك بحالٍ فإن قدروا عليه قلنا به.

قالوا: قد ثبت، وتقرر: أن الجهات ست: فوق يقابلها تحت، ويمين يقابلها يسار، وقدام يقابلها وراء. فإذا كان الشيء في جهة، وكانت الجهة له بوصف التحت كان لها بوصف الفوق. فيكون ذلك الشيء جهة لذلك الجهة.

وهذا يؤدي إلى أن يكون الباري جهة الفوق، لما هو بصفة جهة التحت. وهذا مما لا يجوز على الله تعالى. وإذا امتنع هذا بطل أن يكون الباري في جهة.

قلنا لهم: ولم؟ إذا وجب ذلك. وجب أن يكون ممتنعًا.

وما العلة المانعة من ذلك.

ومعلوم: أن الباري [تعالى][(1)] جهة لنفسه بمعنى أنها ذات يشار إليها لكونها ثابتة بحقيقة الإثبات.

فإذا [(2)] كان جهة لنفسه وجب أن يكون بالإضافة إلى ما فوقه جهة التحت، وبالإضافة إلى ما [ت: ب/٨٠] تحته جهة الفوق فهذا لازم بطريق الضرورة. لا محيد عنه، ولا مانع منه.

ومما يحقق هذا: أن الكون الكلي لا في جهة؛ لأن الجهة: عبارة عن المكان، والكون الكلي لا في مكان. فلما عدمت الأماكن من جوانبه الخمس لم يقل أنه يمين، ولا يسار، ولا قدام، ولا وراء، ولا فوق، والعلة في ذلك عدم ما ينسب بالإضافة إليه جهة مشار إليها.

فإما هي بالإضافة إلى الباري فهي موصوفة بجهة التحت والباري [ظ: ب/٧١] بالإضافة إلى الكون الكلي بصفة الفوق. وإلاّ فلو عدم أحدهما وانفرد الآخر، وعدمت الإضافة، والاقتران بطل تسميته بإحدى الجهات وهذا جليٌّ واضحٌ..

قالوا: يدل على أنه لا يجوز على الباري الجهة. أنه قد ثبت أن كل من كان في جهة من جهات العالم كان جهة من جهات العالم، وكلما كان من جهات العالم. فهو من العالم، والعالم مخلوق. فيؤدي ذلك إلى أن يكون الباري مخلوقًا وهذا محال.

قلنا: وما معنى قولكم في جهة من جهات العالم؟ أتريدون به أنه يحل في جهة مخلوقة فهي محيطة به؟ أم تريدون جهة بالإضافة إلى ما سواه من العالم..؟

فإن أردتم، أنه في جهة من جهات العالم محيطة به. فهذا لا نقول به، ولا هو معنى قولنا في الاستواء على العرش، ولا أنه بجهة العلو.

وإن أردتم: أنه جهة بالإضافة إلى العالم. فكيف يجوز أن يكون من العالم أو جهة من جهات العالم. وهو غير ذلك.

ولأنا قد بينا: أن الجهات [ت: ٨١/أ] في الحقيقة إنما هي بالإضافة، والاقتران، وذلك لا يمنع أن يكون ما تحته بالإضافة إليه جهة التحت وهو فوقه بالإضافة إلى ما

---

(١) [تعالى] زيادة من [ظ].
(٢) في [ت] وإذا.

تحته جهة الفوق. وهذا غير ممتنع في إضافته إلى الباري تعالى؛ لأنه جهة لنفسه والكون الكلي جهة هي غيره.

وليس في هذا ما يعطي المساواة، والمماثلة، ولا يوجب كون المخلوق قديمًا. ولا القديم مخلوقًا. فلا وجه للمنع منه، ولا يؤثر فسادًا، ولا يغير حقًا..

قالوا: ما تقولون: هل يقدر الله أن يخلق فوق العرش عرشًا آخر أم لا؟..

فإن قلتم: لا يقدر على ذلك فقد عجزتموه، وحكمتم بتناهي مقدوراته. وهذا هو عين صفات الخلق، وإزالة صفة الألوهية عنه تعالى وهذا قولٌ [ظ: ٧٢/أ] محال.

وإن قلتم: يقدر على ذلك. قلنا لكم: فهذا يزيل صفة الاستواء على هذا العرش الأول وينقلها إلى العرش الثاني. أو يبقى وصفه بالاستواء على هذا العرش الأول. فيكون العرش الثاني فوقه. وهذا محال.

ولأنا نسألكم هل ينتقل إلى الثاني بحركة، وزوال أم لا؟

فإن قلتم ينتقل بحركة وزوال. فهذه صفات المخلوقين. وإن كانت لا بحركة، ولا زوال فهذه لا تسمى نقلة. وهذا ظاهر في إبطال قولكم بأنه مستوٍ على العرش.

قلنا: هذه المعارضة متوجهة نحو الباري [١] في قوله ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ والتأويل الذي ذكرتموه فقد أبطلناه.

وإذا كانت معارضة لله في كلامه. كانت قولاً باطلاً. لا يلتفت إليه؛ ولأن هذه مسألة من [ت: ب/٨١] مسائل الأصول أنَّ ما لا يكون هل يدخل تحت علم الله أن لو كان؛ كيف كان يكون؟ [٢]

فمن الأصوليين من يقول: هذا الممتنع وجوده، المعدوم كونه. ليس له معلوم فلا [٣] يدخل تحت العلم إدراكه. فعلى هذا الطريق ليس لهذا السؤال جواب لأنه سؤال عما لا سبيل إلى تعلق العلم به وذلك يوجب إحالة هذا السؤال، وإسقاط

---

(١) في هامش نسخة [ت] أي هذا الاعتراض على الله في قوله: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ لا علينا.

(٢) في [ت] أن لو كانت كيف كان ويكون.

(٣) في [ت] ولا.

تكلف الجواب عنه.

ومن الأصوليين من يقول: إنه يدخل في علم الله أن لو كان كيف كان يكون [(١)].
فعلى هذا نقول: هو قادر على ذلك إلا أن القدرة في ذلك تحت حجر العلم فيه أنه لا يراد ولا يكون غير أنه لو كان. مما يكون لوجب أن يكون بالإضافة إلى الله تعالى بوصف التحت.

فأما انتقال وصفه بالاستواء على العرش الأول إلى العرش الثاني. فالذي يقتضيه الحال في ذلك.

وفي الأخبار ما يشهد له. لأنا قد روينا في حديث أبي رزين العقيلي: أنه قال: يا رسول الله: أين كان ربنا قبل أن يخلق العرش؟ قال: «**كان في عماء فوقه** [ظ: ب/٧٢] **ماء، وتحته هواء ثم خلق العرش**».

فإذا جاز أن ينتقل وصف علوه على السحاب إلى العلو على العرش. جاز، إذًا تجدد عرش [آخر] [(٢)] فوق هذا العرش.

وقد أوجب لنفسه أنه الأعلى الذي لا يعلوه شيء أن ينتقل وصفه بالاستواء إلى الثاني على ظاهر الخبر المذكور.

فأما الانتقال الذي هو الحركة والزوال [ت: ٨٢/أ] فإن هذا أمر نشاهده في الجواهر، والأجسام. لعلة قائمة بهما يوجب ذلك. فإن كان الباري مشاركًا لهما في ذلك، وفي العلة الموجبة لذلك [(٣)].

فإنا نمنع من أن يكون انتقال صفته. الانتقال بحركة، وزوال، وأمثال ذلك. لامتناع ما يوجب ذلك. فإنا إنما نعرف ذلك، وأمثاله نقلاً ونتصفحه هل يوجد فيه معنى يدرك بالقياس فيه محالاً أم لا؟

فإذا امتنع القياس وقفنا مع النقل وهذا من جملة ما يوقف فيه على النقل ويقطع فيه باب القياس، والإلحاق. لمنع المشابهة بين الشاهد، والغائب. في هذا الحكم، وفي

(١) في [ت] أن لو كان كيف كان.
(٢) كلمة [آخر] إضافة من نسخة [ت].
(٣) في نسخة [ت] له.

علته .

قالوا: ما تقولون في العرش هل يقدر الباري على إجراء الروح فيه فيصير بذلك حيًا أم لا؟

فإن قلتم لا يقدر على ذلك . فقد عجزتموه وهذا محال .

وإن قلتم يقدر على ذلك أفضى إلى أن يكون مستويًا عليه بطريق المماسة للحيوان . وهذا محال . لأن التماس لا يكون إلا بين الأجسام . والله يتعالى عن ذلك علوًا كبيرًا . .

قلنا: هذا السؤال مطابق للسؤال الذي قبله . والجواب عنهما واحد . فلا وجه لإعادته . ولأنا نقول لهم : من القائل بأن الباري «مستوٍ على العرش» بطريق المماسة . حتى إذا صار العرش حيوانًا صار مماسًا للحيوان؟ .

فإن كنتم تدّعون علينا أنا نقول ذلك . فمعاذ الله بل هذا تخرص ، وكذب يتقوله المبطلون علينا [ظ: ٧٣/أ] حتى يوهموا العوام أنا نقول ما تنفر [ت: ب/٨٢] منه النفوس ، وتأباه القلوب ، ولا يضر الكذب إلاّ قائله .

ولا مبالاة في مقام التحقيق بكثير من الصادقين فكيف بالكذابين [1] .

وناهيك [2] ، وحسبك بجاهل ينتصر بالكذب . وإن كان يعنى به غيرنا من المجسمة الذين نبرأ منهم ، ونكفر القائلين بقولهم . فهذا أمر الضير فيه على قائله ، ولا نصيب لنا فيه . فليعد الكلام على قائليه دون المتنزهين عنه .

قالوا: قد قال تعالى : ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [3] .

وقال تعالى : ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ﴾[4] .

فهل تقولون: إنه مستوٍ على العرش ، أم مستوٍ على السماء ، أم هو مستوٍ عليهما جميعًا . . ؟ فإن قلتم : إنه على العرش . أبطلتم قوله : ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ .

---

(١) في [ت] فكيف بالكاذبين .
(٢) في [ت] كلمة غير واضحة .
(٣) سورة الأعراف : ٥٤ .
(٤) سورة فُصلت : ١١ .

وإن أوجبتم له الاستواء عليهما جميعًا. اقتضى: أن يكون في مكانين في السماء، وفي العرش. وهذا محال.

وإن تأولتم قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾. فما الفرق بينكم وبين من تأول ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾. أو تأولهما جميعًا وهذه معارضة تبطل مذهبكم..

قلنا: اعلم [أنه] [1] عدَّى الاستواء في أحد الموضعين بحرف على. وهو الاستواء على العرش. وفي الموضع الآخر عداه بحرف إلى. فنقول: لكم هل التعدي بحرف على يوجب ما يقتضيه التعدي بحرف إلى أم لا ؟

فإن قلتم: المراد منهما واحد فهو محال. لإبطال مقاصد الحروف [ت ٨٣/أ] في تغايرها. فإن على تراد للعلو والارتفاع، وإلى تراد للغاية، والنهاية.

وما يؤدي إلى إبطال الحروف فيما وضعت له من التغاير في المعاني، وإقامة أحدهما مقام الآخر. لا بسبب يوجبه، ولا بداع يدعو إليه. كان ذلك مخالفًا للخطاب العربي، وخارجًا عن العادة اللغوية، وما يؤدي إلى ذلك فهو قول باطل لا يلتفت إليه.

وإن قلتم، بداعي الحجة: إن أحدهما يراد به ما لا يراد بالآخر [ظ ب/٧٣] ولا بد من ذلك ولا محيد عنه.

قلنا لكم: فإذا علمتم تباين ما هما عليه من المعنى، وانفرد كل واحد منهما بما لا يشاركه الآخر فيه. فلم ألزمتمونا من المناقضة بينهما في القولين ما التزمتم.. بل بان بهذا أن ما ذكرتموه إلزام باطل، لا يحل قبوله، ولا يجوز العمل عليه. وما يؤدي إلى هذا فيبطل في نفسه. لفساد وضع السؤال فيه. فهو بذلك مستغن عن الإطالة في إجابة، أو تكلف لمعذرة. وهذا جليٌّ واضحٌ.

وجواب آخر: وهو أن ذكر الاستواء يقع على وجهين:

أحدهما: ما يتم الكلام فيه من غير صلته بحرف جر، وذلك مثل قوله: استوى النبات، واستوى الطعام. وأراد به إذا تم وكمل. ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ

---

(١) (أنه) من [ت].

﴿وَٱسْتَوَىٰٓ﴾ (١) أي تم، وكمل.

وقد يذكر الاستواء بغير حرف جرٍ يوجب التعدي. إلا أنه يحتاج إلى مقارنة توجب كون معنى استوى أي ساوى أحدهما الآخر. فصارا معًا فيما وضع الخطاب [له] (٢).

ومنه قولهم: استوى الماء [ت ب/٨٣] والخشبة ومعناه تساوى الماء والخشبة في العلو. فتساويا معًا. وتقدير الكلام: استوى الماء مع الخشبة. وهذا باب من أبواب العربية يعرف بما نصب لإسقاط الحرف الخافض فيه. وهو أصل من أصول العربية. ومما يشبهه في المعنى: ما زيد قائمًا. لا يحسن فيه ما زيد بقائم. فلما أسقط حرف الخفض انتصب قائمًا. ولهذا ما لا يحسن فيه حرف الخفض يبقى على الرفع في الإعراب.

ومنه قولهم: ما زيد إلا قائم، رفع لأنه لا يدخله حرف الخفض..

والوجه الثاني: ما لا يتم الكلام فيه إلا بإثبات صلته بحرف جر. وذلك يختلف باختلاف الحروف تارة، وباختلاف الأسباب تارة.

فمن الحروف الواصلة على [ط/١/٧٤] مثل قوله ﴿ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ (٣) فهذا ينقسم بالمعنى المقارن له. فإن كان المراد به جهة الشرف، والفضيلة، وأمثالهما. فالمراد به تحقيق المكان، والجهة. مثل قوله في الفضيلة: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ (٤).

ومثله: استوى الملك على سرير مملكته. ومنه قوله ﴿فَإِذَا ٱسْتَوَيْتَ أَنتَ وَمَن مَّعَكَ عَلَى ٱلْفُلْكِ﴾ (٥). ومثال ذلك مما يقصد به الجهة والمكان.

وإن كان المراد به الاقتدار، والبسطة. فذلك المراد به تحقيق القدرة، والغلبة. مثل قولهم: استوى فلان على المملكة، واستوى الملك على البلاد. والمراد به القهر والغلبة.

ومنه قول الشاعر: [ت ١/٨٤]

استوى بشر على العراق ... من غير سيف ودم مهراق

(١) سورة القصص: ١٤.
(٢) كلمة [له] ساقطة من [ت].
(٣) سورة الأعراف: الآية ٥٤.
(٤) سورة طه: الآية ٥.
(٥) سورة المؤمنون: الآية رقم ٢٨.

وذلك أن بشرًا مع معرفة حده في ذاته. استواؤه بطريق المكان والجهة على العراق أمر بعيد يستحيل مثله، ويبعد تحقيقه. فانتقل بطريق القرينة المانعة من أحد المرادين إلى الآخر. فبقى أنه أريد به المعنى الآخر، وهو الأليق به، والأولى بحصوله. فحملناه عليه بطريق الحاجة، وتحقيق الصحة لا غير.

ومن الحروف الواصلة (إلى) مثل قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ (١).

فإلى تجعل معنى (استوى) قصد. فصار معناه ثم قصد إلى السماء فحملها، وسواها، وأحكم بناءها.

ومن الحروف الواصلة (مع) مثل قوله استوى الماء مع الخشبة. أي صارا على سواء في الرفعة، والمقابلة.

ومن الحروف الواصلة (الباء). وذلك مثل قولنا: استوى البناء. يريد واستوى الأمر برأي الأمير. المراد به استقام الأمر، وصح البناء برأيه.. ومن الحروف الواصلة (اللام) مثل قولنا: استوى لفلان الحال. أي اعتدلت الحال له.

وكذلك ما أشبه هذا من الحروف التي يصح إيصالها (باستوى) للمعاني المطلق به فيها، فإذا كان كذلك وجب أن يكون كل حرف على ما هو له. ولما يراد به، ولا يصرف عنه إلا بسبب: إما مانع من إجرائه [ظ ب/٧٤] على أصله أو بحال يقتضيه ناقلة له عن ظاهره.

فأما غير ذلك فلا.

ومما يقوي هذا ويحققه أن تعدي استوى بحرف (على) إما يراد به المكان، والجهة، أو القهر، والغلبة على ما بينا. ومحال أن يراد به يعنى بقوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ القهر والغلبة [ت ب/٨٤] من جهة: أن الغالب ما عز في نفسه، وصعب في تمنعه. والعرش بإضافة الباري جلت قدرته لا غلبة له (٢)، ولا قوة لأنه صُنْعُه، ومفعوله. فإضافة الغلبة، والقهر إليه بعيد أن يضاف إليه. فبقى أنه أراد به الجهة، والمكان لا غير..

(١) سورة الأعراف : الآية ٥٤ .
(٢) عبارة [لا غلبة له] مكررة في نسخة [ت] ويبدو أن ذلك من الناسخ.

قالوا: معنى قوله: ﴿ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾ (١) أي استوى على المملكة، أو على الملك. لأن العرش يعبر به عن الملك على سبيل المجاز في موضع مخصوص. فإنه يقال: ثُلَّ عرشه أي هُدِمَ ملكه. ولا يقال بنى عرشه إذا استوى على ملكه. لأن القول المجاز منقول لا يتعدى النقل فيه.

فإذا قيل ذلك في الهدم، ولم يقل في البناء. دل على أنه مجاز في محل الاصطلاح الناقل عن الأصل. فما سواه يجب أن يحمل على الأصل إلا أن يقارنه دليل ينقله.

ولأنه إذا هدم ملك فلان. فمن ملكه استواؤه على عرشه فدخل الكل تبعًا للأصل. فجاز أن يتجوز به.

فأما في مسألتنا فلا حاجة بنا إلى ذلك. فامتنع فيه هذا التأويل وبقي على أصله.

قالوا: فما معنى قول أم سلمة: (الاستواء معلوم والكيف مجهول)، إذا كان معلومًا فكيف يكون من المتشابه، والمتشابه ما لا يعلمه إلا الله تعالى..

قلنا: المراد بقولها: (الاستواء معلوم). أي هذه الصفة مضافة إلى الباري تعالى ثابتة له. ندرك ذلك علمًا بطريق مقطوع [ت١/٨٥] عليه. وهو أنا علمنا استحقاقه لهذه الصفة بالقرآن الثابت بالتواتر، فنحن نعلم ثبوت هذه الصفة له بالقرآن الذي يثبت بمثله العلم.

فأما الاطلاع على معناه، والوقوف على حقيقته. فذلك أمر يعود إلى الكيفية. وهو الذي قالت فيه: (والكيف مجهول) والجهالة فيه من جهة أنه [ط١/٧٥] لا سبيل لنا إلى إثبات ما تتعلق الكيفية به. فإن الكيفية تبع للماهية. ولا سبيل لنا إلى إثباتها فجهل الأمر في الكيفية لذلك.

* * *

(١) سورة الأعراف: الآية ٥٤.

فصل [الصفات الذاتية]

اعلم أن الصفات الذاتية الواجبة لله تعالى. على ضربين:

منها: ما هي راجعة إلى معنى. وذلك مثل قولنا: حي، وعالم، وقادر، وسميع، وبصير، ومريد، وأمثال ذلك. فهذه تسمى صفات المعاني. فالباري تعالى موصوف بها لثبوت معانيها له. فهو حي بحياة، قادر بقدرة، عالم بعلم، سميع بسمع، بصير ببصر، مريد بإرادة.

والضرب الثاني: ما لا يرجع إلى معنى مثل قولنا: باقٍ، وقديم، فهذه لا نقول فيها باق ببقاء، وقديم بقدم.

فأما الأشعرية: فجعلوا الجميع من صفات المعاني، قالوا: هو قديم بقدم، باق ببقاء، كما هو عالم بعلم.

وأما المعتزلة، فإنهم يقولون: ما يستحقه الباري تعالى من الصفات يستحقه لنفسه. لا لمعنى. فهو عالم لنفسه لا بعلم، وحي لنفسه لا بحياة، وقادر لنفسه لا بقدرة.

فنبدأ بالكلام على المعتزلة فنقول: الدلالة على ثبوت [ت ب/٨٥] المعاني في حقه من طريقين:

أحدهما: النقل.

والثاني: المعقول.

فأما النقل فمنه قوله تعالى: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ [1] وقوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ﴾ [2] فأثبت لنفسه علمًا. فدل على أنه لما ثبت له المعنى الذي هو العلم. ثبت له استحقاق الصفة، وهو كونه عالمًا بعلم.

(١) سورة النساء: الآية ١٦٦.
(٢) سورة البقرة: الآية ٢٥٥.

قالوا: قوله ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ (١) المراد به: أنزله وهو يعلمه، أو أنزله بإذنه، وأمره. فليس في هذا ما يدل على أنه عالم بعلم. ويتحقق هذا ويوضحه: أن ما تعدى من الأفعال بحرف الباء. فإنه يراد به أن يكون المتعدى بالباء هو الفاعل. كما تقول ضربت زيدًا بالسوط، وأخذت المنديل بيدي. ومعلوم: أنه إنما أنزله بقدرته، وأحاط به علمًا. فأما أن يكون [ظ ب/٧٥] العلم هو الذي به نزل فلا.

قلنا: كلما يظهر، ويحصل بالقدرة. فالعلم محيط به. كما أنه وإن كان بالقدرة إلا أنه لا ينفك عن إرادة. فتقديره أنزله، وعلمه محيط به، أو أنزله وهو عالم به بعلمه.

ولأن إسنادهم أنزله إلى القدرة أم لا ؟ نقول به؛ لأنه تعالى عندهم قادر لا بقدرة. وإنما هذا شئ ينقسم على قولنا فإذن: قد حملوا الكلام على ما لا يقولون به.

والطريق الثاني: المعقول. وفيه أدلة.

منها: أنا نقول: لو كان الباري عالمًا لذاته. لأوجب ذلك أن تكون ذاته علمًا. لأن في الشاهد أن ما كان العالم لأجله عالمًا. كان علمًا. إذًا العلم. وهو العلة في كونه عالمًا.

ألا ترى أن ما كان الأسود به أسود [ت ٨٦/أ] كان سوادًا. وما كان المتحرك لأجله متحركًا كان حركة. فكذلك ما كان العالم لأجله عالمًا. كان عِلْمًا.

لأن اقتران أحدهما بالأخرى (٢). يجري مجرى العلة والمعلول الذي لا يجوز انفكاك أحدهما عن الآخر. وإذا ثبت هذا. وقد اتفقنا على أن ذاته تعالى ليست علمًا. بطل أن يكون عالمًا لذاته.

قالوا: لم قلتم: إن العلم في حق الشاهد علة في كون العالم عالمًا في الغائب. وما الدليل على ذلك ؟

قلنا: الدليل على ذلك: أنا وجدنا الإنسان تختلف الحال به. فتارة يكون عالمًا، وتارة يكون جاهلاً. وأول أحواله عدم العلم في حقه. ويشهد لذلك قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾(٣) فإذا (٤) كان غير عالم،

---

(١) سورة النساء: الآية ١٦٦.
(٢) في نسخة [ت] بالآخر.
(٣) سورة النحل: الآية ٧٨.
(٤) في [ت] وإذا.

ثم صار عالمًا. فلا يخلو: إما أن يكون عالمًا لذاته، أو عالمًا لمعنى يزيد على ذاته. ومحال أن يكون عالمًا لذاته من جهة: أن ذاته كانت موجودة قبل العلم. كما هي موجودة بعد العلم.

ولو كان عالمًا لذاته. لاقتضى ذلك، أن يكون عالمًا ما كانت ذاته قائمة.

وقد اتفقنا على كون ذلك باطلاً. فإذا بطل هذا ثبت أنه إنما كان عالمًا لمعنى زائد على ذاته [ظ ١/٧٦] وهو العلم الذي ذكرناه.

قالوا: فما يؤمنكم أن يكون ذلك المعنى أمرًا آخر هو غير العلم، فما الدليل على أنه يجب أن يكون هو العلم؟.

قلنا: من جهة أنا قد وجدنا الإنسان قادرًا ومريدًا وحيًّا. إلى غير ذلك من صفات المعاني. ولا يوجب ذلك، ولا شيء منه أن يستحق لأجله أن يكون عالمًا مع عدم العلم في حقه.

فإذا ثبت هذا تعين أن يكون [ت ب/٨٦] العلم لا غير. وهذا يرجع إلى معنى صحيح. وهو أن كل معنى فإنه إذا وجد في محل اشتق لمحله اسم أو صفة [١] منه.

فإذا وجدت فيه القدرة استحق أن يسمى قادرًا. وإذا وجدت [٢] فيه الإرادة. وجب أن يسمى مريدًا. وإذا وجدت فيه الحياة وجب أن يسمى حيًّا. فكذلك العلم، ولا فرق. وهذا جلي واضح بيّن.

قالوا: إذا صح لكم هذا في الشاهد فنقول ما ذكرتموه لا يلزم من جهة أنا لم نجعل ذاته موجبة لكونه عالمًا إثبات صفة لموصوف غيره.

ونحن لا نقول: إن ذات الباري توجب العلم لغيره التي هي ذات أخرى، وإنما وجب لها كونها عالمة بها لا بشيء آخر.

قلنا: **قولنا:** عالم صفة حقيقة لذات فالصفة قائمة بالذات قيام سائر الصفات. فصار قولنا: عالم كقولنا: أسود. وليس يجوز أن تكون ذات أسود لذاتها الإلهية هي

---

(١) في [ت] أو الصفة.

(٢) في نسخة [ظ] و [ت] وجد. والصحيح ما أثبتناه.

عليها. وذلك يوجب أن يكون كون الذات أسود لعلة هي السواد، وكذلك العلم ولا فرق بينهما.

قالوا: ما تنكرون على قائل: إن العالم هو من فارق الجاهل بمفارقة ما، ويتميز عنه بكونه عارفًا متثبتا. فأما كون العالم عالمًا بعلم فذلك أمر يقف على الدليل، وكون الشاهد كذلك فليس يجوز أن يكون حجة من جهة: أن في الشاهد لم يثبت العالم عالمًا بعلم من جهة كونه عالمًا. وإنما [1] علمناه مما تقدم [ظ ب/٧٦] ذكره. وهو أنه قد يكون مرة جاهلاً، ومرة عالمًا.

وقد نرى شخصين يتساويان في وجود الذات، ويختلفان. فأحدهما عالم، والآخر غير عالم. فلما تساويا في جواز عدم العلم، وتساويا في وجوده، وافترقا [ت ٨٧/١] في حصوله مع التساوي في الذاتية. علمنا: أنه إنما كان عالمًا لمعنى هو العلم. وهذا معدوم في حق الباري تعالى: فإنه لما لم يجز عليه الجهل في حال مع وجود ذاته علمنا أنه كان عالمًا بذاته لأنه لن يفارق علمه بذاته.

قلنا: قولكم هو من فارق الجاهل، وتميز عنه صحيح لكنه بماذا [2] فارقه وتميز عنه ؟ أبذاته أم لمعنى، وجد بذاته أنها تستحق لأجله صفة بها فارقه؟.

فإن قلت بذاته. فقد أبطلنا ذلك، وإن قلت بمعنى استحق لأجله صفة فارقه بها فهو الذي نقوله، ولا سبيل إلى إثبات غيره.

وقولكم: إن العالم في الشاهد. لم يثبت عالمًا بعلم من جهة كونه عالمًا. فلا نسلم هذا. **وقد بينا:** أن العلم كالعلة في صفة العالم بأنه عالم على ما قدمنا بيانه.

وما استندتم [3] إليه من جواز تعاقب العلم، والجهل في حقه. ومن تغاير الإنسانين في العلم. فذلك قد جعلناه حجة لنا فيما تقدم بما فيه كفاية. ولأن دخول التعاقب عليه في العلم، والجهل من جهة أن علة كل واحد منهما جائزة عليه، ممكنة في حقه. فدخلهما التعاقب من هذا الطريق؛ لأنه متى ارتفعت علة أحدهما تثبت علة

---

(١) في نسخة [ت] فإنما.
(٢) في نسخة [ت] بماذى. والصحيح ما أثبتناه من [ظ].
(٣) في نسخة [ظ] ونسخة [ت] وما استندتموه. والصواب وما استندتم إليه.

الآخر.

وإنما لم يجز مثل ذلك في حق الباري تعالى من جهة أن الباري يستحق صفات التمام، والكمال، ويتنزه عن صفات النقص والعجز فيكون [(١)] العلم ثابتًا في حقه بثبوت ذاته.

وجواب آخر: وهو أنا نقول ما تنكرون على من يقول: إنا لما علمنا أنه واجب له تعالى [ت ب / ٨٧] صفة العالم وجب أن يكون له علم من حيث[ظ ٧٧/أ] الوجوب. ولا يوجب وجوب كونه عالمًا أن لا يكون له علم. كما لم يوجب كونه ذاتًا واجبة أن لا يكون له ذات.

قالوا: الفرق بين العلم، والذات في هذا. أن العلم: اسم مشتق [(٢)]، والذات اسم علم غير مشتق.

قلنا: فهذا هو الحجة: لأنه لما كان العالم اسمًا مشتقًّا من العلم. وجب اقتران أحدهما بالآخر. اقتران الفاعل بالفعل. فإنا لا نعلم فاعلاً لا فعل له. كذلك لا يوجد عالمٌ لا علم له.

ولأن كونه عالمًا. لو كان لا يحتاج إلى معنى يثبت لأجله لوجب أن لا يحتاج في إثباته عالمًا إلى ذاته [(٣)]. فإذا كان لا بد من ذات يقوم بها وصف عالم. فكذلك لا بد من علم يثبت به استحقاق وصف عالم ولا فرق بينهما.

ودليل آخر: لو كان الباري عالمًا لذاته، أو عالمًا بذاته لا بعلم. لوجب أن يعلم بما به يقدر، ويقدر بما به يعلم. وهذا محال.

من جهة أن يكون كل قادر عالمًا، وكل عالم قادرًا. وهذا محال [(٤)].

لأنه قد يكون القادر قادرًا، ولا يكون عالمًا. وكذلك في العلم. وإذا ثبت هذا

---

(١) في نسخة [ت] فيكون. وهو الصواب.

(٢) في هامش [ت] صوابه: اسم علم غير مشتق.

(٣) في هامش [ت] أي لقولهم إذا ثبت أنه عالم لم يحتج إلى أن نقول إن له ذاتا. لأن العلم والذات عند مدلولهما.

(٤) في نسخة [ت] من جهة أن العالم استحق صفة عالم. لا بما استحق به قادرًا. إذ لو كان كذلك. لوجب أن يكون كل قادر عالمًا وكل عالم قادرًا. وهذا محال.

وجب أن يكون عالمًا لمعنى ليس هو ذاته، وليس إلا ما ذكرنا. وهذا في الشاهد جلي واضح. لا خفاء به، فيجب أن يكون في الغائب مثله لما ذكرنا.

ودليل آخر: قد ثبت: أن الباري يوصف بأنه فاعل، وصانع. وثبت أنه يوصف بإحكام الصنع، واتساق الفعل [ت/ ٨٨] فلا يخلو: أن يكون إحكام الصنع دالاً على ذاته، أو أن يكون دالاً على أمرٍ زائد على ذلك وهي صفة لأجلها صدر الإحكام. ومحال أن يكون دالاً على ذاته. لأن نفس الفعل يكفي في الدلالة على الذات [ظ ب/ ٧٧] الفاعلة.

والإحكام أمر زائد على الفعل: فإذا بطل هذا القسم وجب أن يثبت القسم الآخر. وهو أن يكون الإحكام دالاً على أمر زائد، وهو إثبات العلم، والحكمة. كما أنه يحتاج الإحكام إلى إثبات حكيمٍ عالمٍ. وهذا واضح جلي، لا محيد لهم عنه.

قالوا: إثبات الأفعال المحكمة تدل على ذات عالمة، حكيمة. وهذا كاف في إثبات العلم المحكم وبه نستغني عن الدلالة به على أمرٍ زائدٍ. وهو العلم. وإذا استغنينا عن ذلك وجب أن لا يثبت ذلك إلا بدليل آخر.

قلنا: كيف يجوز أن يقال قد استغنينا عن ذلك مع كون هذه الأسماء مشتقة مأخوذة من معاني تتعلق بها تعلق العلة بالمعلول. وقد بينا ذلك فيما تقدم بما فيه كفاية.

واحتج المخالف: بأنه لو كانت صفاته تحتاج إلى معاني زائدة على الذات. لوجب أن يوصف بالاحتياج. وهذا محال. لأنه قد ثبت أنه غني.

وعلى قولكم: أنه يحتاج إلى غير ذاته من العلم، والقدرة، وغير ذلك. ولأن ذلك يوجب أن يكون أمثالاً له. فيوجب ما ذكرتم أن يحتاج إلى مثله وكلاهما محال.

والجواب: أن الباري ذات ثابتة بحقيقة الإثبات بصفاتها الواجبة لها. وبمجموع الذات والصفات وجب أن يكون إلهًا واحدًا. فلا يجوز أن يقال إنه محتاج إلى ما هو ذاته، وما يثبت [1] له. وما هذا إلا كما نصفه بأنه فاعل فنقول له [2]: المصحح [ت

---

(١) في [ت] وما ثبت له.

(٢) [له] ساقطة من [ت].

ب/٨٨] لكونه فاعلاً كونه حيًّا. فيقال هو محتاج إلى المصحح. هذا محال.

بل نقول هو فاعل، وهو موصوف بما يصح معه الفعل. وهو الحياة، وكونه حيًّا ولا يؤدي ذلك إلى إثبات الحاجة [ظ ١/ ٧٨] في حقه إذ كان التمام له، والكمال، والغنى، بذاته، وصفاته ومثله هاهنا. فاستقر بما ذكرنا: أن الحاجة إنما يتحقق إثباتها. إذا كانت مستفادة من الغير.

وأما إذا عدمت الحاجة بصفة ثابتة للنفس فلا يقال إن هذا من باب الحاجة.

وأما قولهم: إن ذلك يوجب أن يكون العلم، والقدرة، والحياة، وسائر المعاني أمثالاً له قديمة معه. فهذا باطل من جهة: أن ما يستويان في الوجود لا يوجب التساوي في المثلية. فما الدليل على ذلك وما الموجب له؟.

ونحن نعلم أن الأجسام تشارك الأعراض في الحدث، وليس أحدهما مماثلاً للآخر. وكذلك السواد يشارك البياض، والبياض يشارك الأبيض، والحركة تشارك المتحرك في التساوي في الحدث والوجود وليس أحدهما مشابهًا للآخر، ولا مماثلاً له.

ولأن تساوي الصفة والموصوف محال من جهة: أن الصفة قائمة بالموصوف، وهي معه في مقام المحمول وهي تنسب إليه نسبة البعض، والجزء من الكل. وذلك يرفع المماثلة، والمساواة.

ويحقق هذا: أنه لو كانت الصفة التي هي العلم توجب المثلية، والمساواة. لوجب أن يكون مثل ذلك في صفة العلم. وقد اتفقنا على ارتفاع [ت ١/٨٩] المثلية هناك بعلة كونها صفة ومثله هاهنا.

واحتج بأنه لو جاز أن يكون عالمًا بعلم. جاز أن يكون عالمًا بعلمين، وأكثر. ألا ترى: أن المخلوق لما كان عالمًا بعلم. كان عالمًا بعلمين، وعلوم..

فالجواب: أنا نطالبهم بصحة الجمع. ونقول: لم إذا وجب إثبات علم وجب إثبات علمين وليس هذا هو العلة في الشاهد، ولأن المخلوق علمه عرض يستند إلى ضرورة أو استدلال.

والعرض يزول ويخلفه غيره [ظ ب/٧٨] فلهذا احتاج إلى علوم. والباري تعالى علمه

ليس عن ضرورة، ولا عن استدلال. ولكنه صفة واجبة لذاته. فلهذا لم يفتقر إلى أكثر من علم واحد. وإذا ثبت ما ذكرناه في العلم ثبت في غيره من الصفات المعنوية.

* * *

فصل [القول بأنه باق وقديم]

فأما القول: بأنه باق وقديم. فلا نقول إنه ببقاء، وقدم. وقد ذكرنا. أن الأشعرية يقولون: باقٍ ببقاء، قديم بقدم. والدلالة على ما ذكرنا أنا لا نقول: حقيقة الباقي. هو ما بقيت ذاته على ما هي عليه زمانين وأزمنة.

وكذلك قولنا: القديم عبارة: عما تقدمت ذاته على غيرها بوجودها، وثبوتها. فنقول لهم: ما تعنون بقولكم: البقاء، أتشيرون به إلى الذات أم إلى تعاقب الأوقات مستمرة عليها؟.

فإن أردتم الأول فمحال. لأن الذات هي الباقية، ومحال كون الباقي هو البقاء كما أن من المحال أن يكون العالم هو العلم، والحياة هي الحي. وعلى هذا جميع الصفات المعنوية.

وإن أردتم به الثاني وهو [ت ب/٨٩] تعاقب الأوقات مستمرة على الذات فمحال [من جهة أن الأزمان، وتكررها أمر منفصل عنها فالزمان ظرف للموجودات منفصل عنها. كما أن المكان ظرف] [1]يثبت له حكم الانفصال عن المتمكن. وهذا جلي واضح. يمنع أن يكون الباقي والقديم من صفات المعاني.

قالوا: ومعلوم أن البقاء مصدر يشتق منه الماضي فيقال بقي، وللمستقبل فيقال يبقى، وللفاعل فيقال باقٍ، وللمفعول فيقال مبقيّ. وذلك مثل العلم.

فإنه يقال: علم يعلم علمًا فهو عالم. وإذا تشاركا في الاشتقاق، وتساويا في إثبات المصدر. فالمصادر أسماء المعاني التي يستحق بها إثبات الصفات لكل موصوف [ط ٧٩/١] فإذا وجب أن يكون عالمًا بعلم. وجب أن يكون باقيًا ببقاء.

قلنا: اعلم أن الخطاب جاز في المصادر والاشتقاقات على الأعم والأغلب. وقد يدخل مثل هذا فيما لا حقيقة له، ولا وجود. ومن ذلك العدم. فإنه مما يدخله ذلك

(١) في نسخة [ت] من جهة أن الأزمان وتكررها أمر منفصل عن الذات، وليس بصفة لها. ولا هو قائم بالذات. وإنما هو أمر منفصل عنها. كما أن المكان ظرف.

فيقال للماضي عدم، وللمستقبل يعدم، وللفاعل معدم، وللمفعول معدوم، وللمنفعل منعدم والمصدر المشتق منه العدم.

وإن كان ذلك مما لا حقيقة لوجوده، ولا هو صفة يتعلق بموصوفه وإذا [١] ثبت هذا بطل التعلق. بمثل هذا التصريف في إثبات حقيقة الذاتية لما قصد بيانه به والمرجوح فيه على الحقيقة: إنما هو إلى ما ذكرنا [ت ١/٩٠] وهو جلي واضح.

ودليل آخر: في كلمة يقال على ذات تكرر عليها زمانان وأكثر، وإذا زاد متكرر الزمان عليه. قيل عتق. وإذا [٢] زاد تكرر الزمان عليه. قيل قديم. فإذا سبق غيره قيل أعتق منه وأقدم منه. فإذا تقدم على غيره مطلقًا قيل قديم.

وإذا كان كذلك. كان ذلك عبارة عن ذات تكررت عليها الأزمان وسبقت الكائنات بوجودها بذاتها، ليس ببقائها والزمان ليس من ذاتها في شيء. فيقال: إن الزمان هو بقاؤها.

وإذا بطل القسمان امتنع أن يكون ثم ما يشار إليه ويسمى ببقاء وقدم، وهذا جلي واضح. ظاهر لمن تأمله. فإن أعادوا معنى السؤال الأول. فقد أسلفنا الجواب عنه.

قالوا: اعلم أن قولنا: سابق، وباق، وقديم. يجري مجرى قولنا ظاهر، وخفي ومستتر. وذلك أن الظاهر هو ما ارتفعت من إدراكه، والمستتر هو ما غطاه الحجاب، ولم يمنع ذلك الذي هو إضافة إلى معنى لا يعود إلى ذاته [ط ب/٧٩] أن يقال: ظاهر بظهور مستتر باستتار ويكون ذلك اسمًا لمعنى زائد على الذات المستترة والظاهرة. فكذلك البقاء والقدم. ولا فرق.

قلنا: لو قلنا في الظهور، والاستتار ما نقوله في البقاء، والقدم جاز، فعلى هذا يسقط السؤال. ولو أنا سلمناه على سبيل النظر. فنقول: الظهور عبارة عن زوال الموانع بعد ثبوتها. والزوال معنى يشار إليه. وهو حركات تظهر إما في الظاهر وإما في الساتر. فلذلك [٣] أثبتناه.

---

(١) في [ت] فإذا.
(٢) في [ت] فإذا.
(٣) في [ت] وكذلك.

فأما في مسألتنا [ت ب/٨٩] فالبقاء، والقدم قد بيناه وأنه ليس بمعنى يشار إليه فلهذا افترقا، وتحقق هذا.

باب

القول في القرآن
فصل [كلام الله تعالى]

كلام الله تعالى ليس بجسم، وكذلك سائر الكلام. وهو قول عامة الناس.

وذهب إبراهيم [١] النظام: إلى أن الكلام جسم لطيف، والدلالة على ذلك: أنه لو كان الكلام جسمًا لدخلت عليه صفات الأجسام. وهو أن يكون قائمًا بنفسه، وأن يكون متحيزًا [٢]، وأن يكون [٣] محتملاً للألوان. وأن يكون مفتقرًا إلى الألوان. ولدخل عليه الزوال، والانتقال بنفسه.

والخصم في هذه المسائل بين أمرين:

أحدهما: تسليمها وأنها لا تجوز على الكلام، وهو الحق الذي لا ريب فيه. وفى ذلك إبطال لقوله قطعًا، ويقينًا على وجه لا محيد له عنه.

والثاني: أن يمنع ذلك. ويقول كل ذلك جائز على القرآن. فهذا فيه ركوب جهالة. يعنى إدراك ذوي العقول لها عن الاشتغال بالدلالة عليها. إلا أنا نشير إلى ذلك بما لا يستغني عنه أهل البدايات.

فنقول: هذا قول يقتضي، ويوجب أن ينتقل الكلام بنفسه من بلد إلى بلد، وإن بعد.

وهذا أمر لم يدركه أحد. لأنا لم نجد أحدًا كامل العقل. يقول إنه انتقل إليه كلام من بغداد [ط١/ ٨٠] إلى مكة وإن له صديقًا بالمشرق وهو بالمغرب. فانتقل كلامه إليه حتى سمعه وكل واحد منهما في مكانه. ولأنه لو صح ذلك فيه لوجب أن يجوز عليه

---

(١) إبراهيم النظام. هو إبراهيم بن يسار بن هانئ النظام. وسمى بالنظام؛ لأنه كان ينظم الخرز في سوق البصرة. قد طالع كثيرا من كتب الفلاسفة، وخلط كلامهم بكلام المعتزلة وانفرد عن أصحابه بمسائل. انظر الشهرستاني الملل والنحل جـ١ ص٦٧ دار المعرفة بيروت.

(٢) في هامش [ت] وأن يكون متحيزًا لها شاملا.

(٣) [وأن يكون] من نسخة [ت].

الحياة فيكون حيًّا. كما أن سائر الأجسام تجوز بأن تكون حية [ت/١/٩١] بحياة يجريها الله فيها، وهذا محال أيضًا قطعًا ويقينًا.

ودليل آخر: قد ثبت أن كل حاسة خصت بإدراك محسوس [(١)]، ومعلوم أن إدراك الأجسام تارة يكون بالنظر عند حملها للألوان. وتارة يكون باللمس.

واتفق العقلاء عن آخرهم: أن السمع حاسة لا سبيل إلى إدراك الأجسام به. وإنما يدرك الأصوات دون الأجسام، والجواهر.

وإذا ثبت هذا بطل أن الكلام جسم؛ لأنه لا يدرك بالنظر، ولا باللمس. وإنما يدرك بالسمع. فإن تجاهل، فخاصم، وقال: الأسماع تدرك الأجسام. فقد ركب ما يخالفه العقلاء كلهم عليه.

ونستغني عن إطالة قول في الرد لقوله. غير أنا نشير إلى إيضاحه. كالسؤال الأول. فنقول: إن جاز أن يقال السمع يدرك الأجسام. جاز أن يقال النظر يدرك الأصوات. وكذلك اللمس.

وجاز أن يقال يدرك الأرايح. فإن جوز هذا سقطت مكالمته للحال الذي ركبه، وإن امتنع من ذلك بطل قوله. وهذا جلي واضح، ويغني عن الإكثار والإطالة فيه.

ودليل آخر: قد ثبت عند العقلاء قاطبة. أن الأجسام قائمة بنفسها لا تفتقر ذواتها في إثباتها إلى ما تقدم به، وأنها حاملة للصفات، وأنه يستحيل أن تكون محمولة وأن تكون صفة لغيرها.

وقد ثبت أن الكلام يفتقر إلى ما يقوم به، وأنه ليس يقوم بنفسه. وهذا جلي واضح في مفارقة الكلام للأجسام.

ودليل آخر: لو كان كلام الآدميين جسمًا. لوجب أن يكون باقيًا [ظ ب/٨٠] زمانين أو أكثر؛ لأن الأجسام لا تنفك من بقاء زمانين. وقد علمنا قطعًا، ويقينًا استحالة بقاء كلامهم زمانين [ت ب/٩١] وأكثر بل بقاء [(٢)] مقترنًا بوجوده.

---

(١) في نسخة [ت] العبارة هكذا: قد ثبت أن كل حاسة خصت بإدراك محسوس.
(٢) في [ت] يبقى.

وإذ ثبت هذا بطل ما ادعاه الخصم قطعًا. ولم نجد للخصم شبهة تصلح أن تورد. ونتكلم عليها في عموم كتب النظر إلا ما ذكرناه. من ارتكاب ممانعات - قد ذكرنا بعضها -. ويستدل بما ذكرنا على باقيها لأنها يجمعها نوع واحد. وهو الدعوى.

* * *

فصل [كلام الله تعالى ليس بعرض]

وكلام الله تعالى ليس بعرض. وذهبت المعتزلة [١]، والقدرية [٢]، والجهمية [٣]، والنجارية [٤]. إلى أنه عرض يجوز وجوده في أماكن كثيرة في وقت واحد.

وبنوا هذا على أصولهم:

منها: أنه صفة فعلية. ونحن نقول: الكلام صفة نفس. لا صفة فعل.

ومنها: أنه مخلوق، ومحدث. ونحن نقول كلام الله قديم.

ومنها: أن الكلام يدخله الترتيب في ثبوته، ووجوده، ولا يوجد حرف إلا مع عدم غيره من الحروف، ويثبت الثاني بعد عدم الأول، وعلى هذا سائر الكلام.

ونحن نقول: ما ثبت كلامًا لله تعالى فإنه لا يدخله الترتيب في وجوده، وأنه لا يسبق شيء منه شيئًا.

فأما القول: بأن القرآن قديم. فهو أكبر الفصول، وأظهرها كلامًا، وأكثرها حججًا وشبهًا. فنحن نورده عقيب هذا الفصل إن شاء الله تعالى.

ويبقى الكلام في هذا الفصل على ثلاثة أصول:

احدها: أن الكلام ليس بصفة فعل، وإنما هو صفة نفس.

والثاني: أن كلام الله لم يدخله الترتيب في وجوده وثبوته صفة لله تعالى.

والثالث: يدل على عين الفصل، وأنه ليس بعرض.

---

(١) **المعتزلة** أصحاب واصل بن عطاء، ويسمون أصحاب العدل والتوحيد. انظر الملل والنحل للشهرستاني جـ١ ص٥٦ طبع دار المعرفة بيروت.

(٢) **القدرية**: طائفة من المعتزلة يقولون بعدل الله وحكمته.

(٣) **الجهمية**: أصحاب جهم بن صفوان. وهو من الجبرية الخالصة. ظهرت بدعته بترمذ وقتله مسلم بن أحوز المازني بمرو في آخر ملك بني أمية، وافق المعتزلة في نفي الصفات الأزلية، وزاد عليهم بأشياء. انظر الشهرستاني، الملل والنحل جـ١ ص٧٩ دار المعرفة بيروت.

(٤) **النجارية**: هم أصحاب الحسين بن محمد النجار، وأكثر معتزلة الري وما حولها على مذهبه. (الشهرستاني الملل والنحل جـ١ص١٠٠).

وفي الاحتجاج على كونه قديمًا ما يبطل التعليق منهم بهذه الأصول. غير أنا نقصد تخصيص الفصول بالأدلة، وإخراج النفوس عن مقامات الشبهة فيما [ط/١/٨٨] يتعلق به [ت/١/٩٢] الزاعم أن كلام الله مخلوق، والأولى أن نبدأ هاهنا بالكلام على عين الفصل وهو أنه ليس بعرض فالدلالة على ذلك من طريقين:

أحدهما: النقل.

والثاني: أدلة النظر، والعقل.

أما الطريق الأول: فقوله تعالى: ﴿وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُوا مِنْهُ مِن قُرْآنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ﴾(١).

فوجه الدلالة أنه لا فرق بين التلاوة، والعمل، ولو كانا جميعًا شيئًا واحدًا لما احتاج إلى التفرقة المذكورة، ولكانت عيًّا من القول والإطالة من غير فائدة.

والأصل في كلامه تعالى خاصة، وفي سائر كلام العقلاء الحكماء عامة، أن يوضع لفائدة. وإلا صار كلفة في الكلام.

وهذا دليل يصلح أن يكون نافيًا لكونه فعلاً ونافيًا لكونه عرضًا. لأنه إذا انتفت عنه الفعلية خرج أن يكون عرضًا لأنه لا عرض إلا مفعول.

والطريق الثاني: النظر المعقول (٢). وهو أنا نقول لو كان الكلام عرضًا يوجد في محل واحد، ويجوز أن يوجد في محل غير ذلك المحل. فهلا قلتم أنه يجوز أن يكون متحركًا إلى المكان الذي وجد فيه.

فإن قالوا: لا يجوز ذلك لأنه موجود في المكان الأول. قلنا: وكذلك لا يجوز أن يكون كائنًا في مكان آخر لأنه موجود في المكان الأول.

ويقال لهم: إذا قلتم إنه عرض يجوز أن يكون في مكان ثم يصير في مكان آخر غيره فهل له كون أم لا.

فإن قالوا: لا. قلنا لهم: وكذلك يتحرك، ولا حركة له، ويسكن ولا سكون له.

---

(١) سورة يونس: الآية ٦١.
(٢) في نسخة [ت] المعقول في النظر.

فإن (١) قالوا: له كون في غيره فيقال لهم (٢). إذا جاز أن يكون الكائن في المكان [ت ب/٩٢] كائنًا يكون في غيره في وقت كونه فيه يكون. فلم لا يجوز أن يتحرك المتحرك بحركة في غيره، ويسكن بسكون في غيره.. ؟

ودليل آخر: يقال لهم. إذا قلتم: إن الكلام عرض يجوز وجوده في مكانين. فلم لا يجوز كلام المتكلمين، وقردة بقادرين.. ؟

[ظ ب/ ٨١] وإذا قلتم: أو قال: بعضكم يجوز اجتماع في مكانين. فلم لا يثبتون حركة للمتحركين وقدرة للقادرين ؟!

ودليل آخر: يقال لهم إذا جاز وجود كلام واحد في مكانين: فلم لا يجوز وجود حياة واحدة، وإرادة واحدة في مكانين. فإن قالوا لأن الأعراض مختلفة الأجناس. فلا يقاس بعضها على بعض.

قلنا لهم: فهلا قلتم هذا وقلتم إنه يجوز وجود حياة واحدة في مكانين، ولا يجوز وجود كلام واحد في مكانين.

فإن قالوا: إنما منعنا من ذلك لأنه قد يبلغ الكلام إلى أماكن كثيرة ويسمع فيها فجاز أن يكون في الأماكن كلها. في وقت واحد. والحياة بخلاف ذلك..

قلنا لهم: فما تنكرون على من يقول: إن الجسم قد يكون يذكر في أماكن كثيرة، وكذلك القدرة، والإرادة، والحياة، وكذلك يوجب أن يكون الجسم، والقدرة في أماكن كثيرة في وقت واحد. فلما لم يجز ذلك في هذه المواضع، فكذلك في الكلام.

قالوا: قد أسلفتم فيما تقدم. أن الكلام أمر يختص إدراكه بحاسة السمع. والذي يدرك بحاسة السمع إنما هو الصوت. والأصوات أعراض فإن الأصوات التي [ت ا/ ٩٣] يتأدى بها حروف القرآن هي الأصوات التي يتأدى بها كلام الآدميين ولا محيد، ولا مدفع عن كون كلام الآدميين عرضًا. إذ هو مختص بحاسة السمع فليكن القرآن كذلك. لأنا لا نجد بينهما فرقًا.

قلنا: قد كان القياس يقتضي هذا. لكن قد ثبت بالأدلة القاطعة الجلية : أن القرآن

---

(١) في [ت] وإن.
(٢) كلمة [لهم] ساقطة من [ت].

قديم، غير محدث، ولا مخلوق. وإذا ثبت قدمه امتنع أن يكون جسمًا أو عرضًا لأنا نحكم بخلق الأجسام، والأعراض. هذا جواب ذكره بعض أصحابنا.

وذكر آخرون جوابًا آخر.

فقالوا: السمع آلة يدرك بها الكلام وليس كل الكلام محدثًا، ولا كله قديمًا بل [ظ ٨٢/أ] كلام الله وحده قديم وهي آلة يسمع بها الكلام سواء كان قديمًا أو محدثًا.

وجواب آخر: وهو أنا إنما قلنا كلام الآدميين وأصواتهم محدث مخلوق. جميع ذلك من جهة أنه مفعول الله خلقًا. لأن عندنا الأصل في هذا أن الأشياء التي تظهر عند حركات آلات [(١)] العبد في محل قدرته. ليست مضافة إلى العبد إلا على سبيل التعريف.

ولا هي متولدة عنه، وإنما هي مضافة إلى الله تعالى بما تقتضيه الإضافة: فإن كان كلام الآدميين كان مضافًا إلى الله تعالى بطريق الخلق، والإحداث.

وإن كان مضافًا إلى الله تعالى إضافة كلامه الذي هو القرآن، وما يجرى مجراه من كلامه، وكتبه فإنه يكون كلامه الذي يستحقه وكلامه قديم غير محدث.

وهذه مسألة عظيمة تعرف بمسألة التولد. وقد ذكرناها [ت ب/ ٩٢] في موضعها من الكتاب مستوفاة بحسب ما يقتضيها هذا التجريد، والاختصار.

* * *

(١) في نسخة [ظ] ونسخة [ت] الآلات العبد، والصحيح ما أثبتناه. وهو آلات العبد.

فصل [الكلام صفة نفسية]

فأما الدلالة على أن الكلام صفة نفسية وليس بصفة فعلية. وأنه ليس من جنس الأفعال فمن طريقين:

أحدهما: النقل.

والثاني: المعقول.

فأما النقل: فمنه الآية التي تقدم ذكرها وهي قوله تعالى: ﴿وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُوا مِنْهُ مِن قُرْءَانٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ﴾ (١).

ففرق بين الكلام، والقراءة، وبين العمل، ولو كان أحدهما الآخر. لما فرق بينهما.

قالوا: قد يجوز أن يكون عطف العمل على التلاوة. وإن كان كل واحدٍ منهما من جنس الآخر. لكنه أراد تفضيل المعين على المطلق. وذلك مثل قوله تعالى: ﴿فِيهِمَا فَٰكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ﴾ (٢) فأعاد ذكر الرمان، والنخل. وإن كانا من جملة الفاكهة.

وقوله تعالى: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ﴾(٣). وإن كان جبريل [ظ ب/٨٢] وميكائيل من جملة الملائكة لكنه أعاد ذكرهما تشريفًا وتفضيلاً.

قلنا: الأصل في الخطاب العربي اختصار الكلام وأنه لا يعطف شيئًا على شئ إلا وأحدهما غير صاحبه.

ومن الأصل في لغة العرب: أنه لا يعطف الشيء على نفسه إلا ويكون ذلك هجنة في الكلام، وعيبا في الخطاب. وَلُكْنَةٌ؛ وإنما يخرج عن هذا في بعض المواضع لحاجة تدعو إليه، وسبب يقتضيه وذلك غير موجود هاهنا.

ودليل آخر: قوله تعالى ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ ﴿١٦﴾ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ﴾(٤)

(١) سورة يونس: الآية ٦١.
(٢) سورة الرحمن: الآية ٦٨.
(٣) سورة البقرة: الآية ٩٨.
(٤) سورة القيامة: الآية ١٦.

فوجه الدليل: أنه جعل الفعل إنما هو تحريك اللسان. وذلك عين القراءة. فدل على أنه ليس بمفعول. إذ لو كان مفعولاً لقال لا تحركنه بلسانك ليضيف الفعل إليه.

قالوا: هذه الآية حجة لنا من وجه وهو أنه إنما يحرك به لسانه ليظهر بتحريك لسانه. وإظهاره فعل فيه. والمظهر إنما هو القرآن. فوجب لذلك أن يكون مفعولاً.

قلنا: قولك: [إن] (١) تحريك اللسان هو الذي يظهر به القرآن ليس كذلك عندنا. لأنه إنما يظهر به إذا كان متولدًا عنه، وحادثًا بسببه. ونحن لا نقول بالتولد.

وهذه مسألة عظيمة من مسائل الأصول. وإنما نقول: العبد يتولى بقدرته حركات آلاته في محل قدرته. وما يظهر عند ذلك من كلام وغيره. فلا يضاف وجوده وثبوته إلى العبد. وإنما يضاف إلى الله، وينسب إليه بما يستحقه من النسبة.

فإن كان مفعولاً كان خلقًا لله يظهره قرين فعل الآدمي بخلقه. وإن كان قرآنًا تبينا أنه كلامه القديم الذي تكلم الله به قرين ظهوره إلى أسماعنا (٢) عند حركات هذه (٣) الآلات المخصوصة. وهذا أصل قد حققنا الكلام فيه في موضعه.

والطريق الثاني وهو المعقول. نقول: الحياة مصححة لكون المتكلم متكلمًا. والكلام يدل على أن المتكلم حي كما [ظ/٨٣أ] يدل العلم على أن العالم حي، وكما تدل القدرة [ت ب/٩٤] على أن القادر حي. فهذه الصفات كل واحد منها يدل (٤) على حياة الموصوف، والحياة شرط مصحح لكل واحدة منها على وجهٍ واحد، ووتيرة واحدةٍ.

ثم هذه الصفات ذاتية وليست بفعلية. فليكن الكلام أيضًا كذلك. ولا فرق.

ومما يحقق هذا ويوضحه: أن الإنسان يجد نفسه في حال كونها متكلمة على خلاف ما يجدها ساكنة.

وينفصل إحدى الحالين عن الأخرى انفصالاً لا ريب فيه، ولا مرية (٥) وهذا يدل

---

(١) كلمة [إن] زيادة من [ت].
(٢) في [ت] إلى سماعنا. والصواب ما جاء في [ظ] عند أسماعنا.
(٣) كلمة [هذه] من نسخة [ظ].
(٤) في نسخة [ت] فهذه الصفات كل واحدة منها تدل.
(٥) في [ت] لا ريب ولا مرية فيه.

على أن الكلام صفة ذاتية.

قالوا: فإذا قلتم: إنه من صفات الذات والنفس. تركتم قولكم: إن الكلام هو الحروف، والأصوات. لأن الأصوات، والحروف، إنما تظهر عند الفعل وهي من نتيجته، ومتولدة عنه. فأنتم بين ترك مذهبكم، وبين التزام المناقضة في هذا القول على وجه لا يصح إثباته.

قلنا: هذه الدلالة إنما نصبناها لبيان متعلق الكلام فنحن نقول: هو متعلق بالنفس. والخصم: يقول: هو متعلق بالفعل وما ذكرناه دلالة ظاهرة على تعلقه بالنفس.

ولأنا قد بينا: أن هذه الحروف، والأصوات ليست من نتائج الفعل في حق الآدمي. وإنما هي أمر يظهر عندما يوجد من الفعل المخصوص في المحل المخصوص. وأنها منسوبة الوجود إلى الله تعالى.

فإن كان مخلوقًا كان فعلاً وهو كلام العباد. وما كان كلامًا لله تعالى وهو القرآن وما يضاهيه من كلامه الذي أنزله على عباده. فإنه يكون الله تعالى مظهرًا له، فاعلاً [ت ١/ ٩٥] بذاته [1].

وهذا مما [2] بينًا تحقيقه في مسألة القول بالتولد. وهو مشروح في موضعه بما فيه بلاغ، وكفاية [ظ ب/ ٨٣] واحتج المخالف بأن قال: قد وجدنا أن الإنسان إذا وجدت منه الأفعال المخصوصة وهي حركات اللسان ظهر منه الكلام، ووجد. فهو متعلق بذلك تعلق [3] العلة بالمعلول. والدليل بالمدلول، والفعل بالفاعل [4].

و لا يجوز أن ينفك من هذه الحركات المخصوصة مع وجودها كما لا يجوز انفكاك الفعل من الفاعل.

ومما يحقق هذا ويوضحه. أنه يقابل ذلك أنه إذا عدمت الحركات عدم الكلام الذي

---

(١) في [ت] لذاته.
(٢) في نسخة [ظ] أمر.
(٣) في [ت] لتعلق العلة بالمعلول.
(٤) في [ت] والفاعل بالفعل.

هو الحروف، والأصوات. وما ثبت وجوده بوجوده، وعدمه بعدمه. وجب أن لا ينفك عنه، ولا ينفصل منه.

ومما يحقق هذا ويوضحه أنا إذا وجدنا آلات الكلام صحيحة، وحركاتها مستقيمة. ظهر الكلام، وصح وجوده.

وإذا حدث في هذه الآلات آفة أو مانع ظهر به فساد الآلة عن أن تكون سببًا مظهرًا للحروف، والأصوات. سمي الإنسان أخرس. وذلك إنما هو عارض آفة [١] على آلة الفعل لا على آلة النفس. ولهذا نجد نفس الأخرس سليمة، كما نجدها في حق الطفل الذي لا يتأتى منه الكلام.

وإذا كان كذلك دل [٢] على أنه فعل. لأنه إنما هي الصحة في آلات الفعل، والفساد في آلات الفعل وهذا بيّن أنه فعل حقيقة.

فالجواب: أمّا ظهور الكلام بوجود حركات الآلات. فقد بيناه فيما تقدم، وكشفناه بما يغني عن الإعادة. فأما سبب الخرس. فإنما هو من جهة [ت ب/ ٩٥] فساد يحدث في النفس لا في الآلة.

وهذا عندنا مبني على أصل وهو: أن الكلام عندنا لا يقف على بنية مخصوصة، ولا على آلة مخصوصة من جهة أن الله تعالى متكلم، وهو غير مفتقر إلى آلة، و لا إلى بنية مخصوصة.

ونحن نورد في هذا دليلاً مختصرًا لئلا يخرج هذا الجواب [ظ ٨٤/أ] مخرج الدعوى المجردة عن حجة فنقول: ما يوجب الأحوال للنفس ليس من شرطه بنية مخصوصة. بدليل العلم والقدرة، والإرادة، وسائر الصفات النفسية المتعلقة بالحي تعلق التصحيح، وتحقق هذا ويوضحه [٣] وإن جميع ذلك لا يحتاج إلى بنية مخصوصة.

أنه لو وجب ذلك لم يخل إما أن يوجب لوجوده وحدوثه، أو لأجل أنه صفة للحي أو لأنه يوجب الحكم للجملة. ومحال أن يكون ذلك لأجل وجوده أو حدوثه. لأن

---

(١) في [ت] إنما هو عارض وآفة على آلة الفعل.
(٢) في نسخة [ت] دلل.
(٣) في [ت] ويوضح هذا ويحققه.

الأكوان، والألوان [١] موجودة. ولا تفتقر إلى بنية. ومحال أن يكون ذلك لأجل أنها من صفات الحي.

لأن علم الله وإرادته لا تفتقر إلى ذلك وهي من صفات الحي التي تصححها الحياة. وكونه تعالى حيًّا. ومحال أن يكون ذلك لأجل أنها توجب الأحكام، والأحوال. لأن العلم، والقدرة، واللون يوجب حكمًا، وحالاً ولا يفتقر إلى بنية مخصوصة.

وإذا ثبت أنه لا يحتاج إلى بنية مخصوصة هي: الفم، والمخارج. بطل تعلقه بالآلات، والأدوات. فصار بذلك من صفات النفس وهذا جلي واضح لمن تأمله.

---

(١) كلمة [الألوان] من نسخة [ظ].

فصل [الدلالة على أن كلام الله لا يدخله الترتيب]

فأما الدلالة على أن كلام الله لا يدخله الترتيب في وجوده، وأنه [ت/٩٦أ] لم توجد سورة منه بعد سورة ولا [(١)] قبل سورة ولا آية قبل آية، ولا حرف قبل حرف، بل جملة كلامه: صفة له [(٢)] ثابتة له. يستحقها لنفسه استحقاقًا على السواء. لا يتقدم أحدها على ما سواه، ولا يتأخر عنه.

فنقول: إن الترتيب إنما يحصل فيما يقع وجوده بطريق الاختيار. فأما فيما كان صفة للنفس فذلك لا يثبت للموصوف بطريق الاختيار والإرادة. ولهذا يثبت للنفس قرين وجودها. ولا يتميز عنها فهي في ثبوته تجري مجرى العلة مع المعلول الذي لا يجوز انفكاك الموصوف به في حال من الأحوال.

[ط ت / ٨٤] وقد ثبت بما قدمنا من الدلائل: أن كلام الله صفة لنفسه، وذاته ولهذا لا يجوز أن توجد الذات خالية من وصفها بأنها متكلمة. إذ لو كان كذلك لثبت ضد الكلام وصفًا للذات وهو السكوت، أو الخرس أو ما يعرض على المتكلم فيمنعه الكلام فيستحق لأجله أن يسقط وصف الكلام عنه.

ولو كان ذلك في حق الله تعالى وصفًا قديمًا لامتنع زواله، ولاستحال تغييره. لأن ما كان وصفًا قديمًا يستحيل ذلك فيه. فلابد بهذا البيان أن يكون كلام الله تعالى موجودًا بوجود ذاته غير متأخر ثبوته، ووجوده عن وجودها.

وبهذا الطريق وجب أن نقول: إن كلامه تعالى قديم غير محدث ولا مخلوق.

وإذا ثبت هذا فالقرآن في عدد سوره وآيه [(٣)]، وحروفه. كل واحد من ذلك [ت ب/٩٦] مضاف إليه وصفه الله تعالى إضافة الجمع. وبهذا يساوى جميع الكلام في استحقاق وصفه أن يكون قديمًا. وما يضاف إلى الله تعالى على هذه الصفة. فيستحيل

---

(١) عبارة: [بعد سورة ولا] من نسخة [ت].
(٢) [له] من نسخة [ت].
(٣) في [ت] وآياته.

أن يتقدم بعضه على بعض في الوجود.

فاقتضى ذلك أن يمتنع وجوده من وصف الترتيب والتقدم، والتأخر. إذ ذلك إنما هو موقوف على الزمان. وبذلك يظهر التقدم والتأخر. وإذا عدم الزمان امتنع ذلك.

ومما يحقق هذا ويوضحه أن ما دخله الترتيب وجب أن يكون ثبوته مرتبًا بطريق الإرادة، والاختيار. وما ثبت مرادًا ومختارًا تعاقب عليه العدم، والوجود وما كانت هذه صفته لم يستحق أن يوصف بأنه صفة للنفس، ولا أن يوصف بأنه قديم.

ومما يحقق هذا ويوضحه أنه لما ثبت أنه وصف لله تعالى يستحقها لنفسه لم يكن ثبوته، ووجوده، واستحقاقه موقوفًا على إرادته تعالى واختياره.

ولهذا يستحيل في حقِّهِ تعالى انقلاب صفاته لنفسه إلى [ظ/١/٨٥] ضدها، وما سواها ولهذا لما كان يوصف بالعلم، والقدرة، والإرادة، والحياة إلى أمثال ذلك من الصفات النفسية، وكان يستحقها لنفسه، وذاته. لاسيما استحال في حقه زوالها، وعدمها وإبطالها وتغييرها. عما هي عليه.

ولهذا لو أراد أن ينقلب ما ثبت له وصف العلم جهلاً، أو القدرة عجزًا إلى غير ذلك من انقلاب [ت/١/٩٧] الصفات الثابتة له. كان ذلك مما يستحيل وقوعه، ويمتنع تغييره.

وكذلك يستحيل في حقه تعالى أن يكون أخرس أو غير متكلم بعد أن كان متكلمًا، وإذا كان ذلك مستحيلاً في حقه.

وإنما استحال لأنه متى وجد على صفة تعذر نقلها، وتحويلها. وهذا بعينه موجود في كلامه وهذا جلي واضح لمن تأمله.

قالوا: فهذا الذي ذكرتموه مع قولكم: إن القرآن حرف، وأصوات مستحيل وممتنع [1]. وذلك أنا إذا تأملنا الحروف وجدنا أحدها سابقًا، والآخر لاحقًا وأن أول الكلام غير آخره، وآخر الكلمة غير أولها. وإذا كان ما ذكرتموه قضية يخالف ما

---

(١) في نسخة [ت] وممتنع.

الكلام عليه عندكم. وجب أن يكون ما ذكرتموه غير صحيح.

قلنا: ما ذكرتموه من ترتيب لا يعود إلى وجوده. وإنما هو ترتيب يعود إلى ذاته. وقد تتعدد الموجودات بتعدد أسمائها، و لا يدل تعدادها على ترتيبها في وجودها وتقدم بعضها على بعض في ذلك.

ألا ترى: أن الصفات الذاتية مترتبة في ذواتها بطريق العدد: فإنك مهما بدأت بذكره منها كان التالي للمبتدأ بذكره ثانيًا بالإضافة إليه ذكرًا.

فإما على أنه على ذلك وجودًا [(١)] فلا.

فإنا [(٢)] نقول: إنه تعالى موصوف بالعلم، والقدرة، والإرادة. إلى غير ذلك من صفات [(٣)] الذات فهي تتعدد ذكرًا وظهورًا تسمية وعددًا.

فإما أن يدل ذلك على أنه سبق العلم، القدرة في [ط ب / ٨٥] الوجود استحقاق الذات القديمة له صفة فلا. ولأن الكلام إنما هو مجموع حروف [ت ب/ ٩٧] على صفات مخصوصة لتحقيق معاني مطلوبة من اسم، وفعل، وحرف إلى تفاصيل ذلك. وأقسام المطلوب منه.

فمتى تمت الصيغة، وحصلت الإفادة. سميناه كلامًا ومتى خلاً عن ذلك فكان لا يفيد معنى، ولا يحصل مطلوبًا لم يسم كلامًا.

فالذي ذكرتموه إنما هو أمر عائد إلى ذاته لتحصل له بذلك تسمية خاصة هي الكلام. وعند عدمها لا يسمى بذلك. فإذا كملت له الصفة سميناه كلامًا وذلك الذي أشرتم إليه، وذكرتم ذاته بوقوع الاسم عليها. إذا وجد على صفة مخصوصة هو الذي وقع النزاع في وجوده تسمية. ووجوده تسمية لا يعود إلى ذاته. فذلك شيء آخر. وهو غير ما اختلفنا فيه.

وجواب آخر: وهو أنا نقول: ما ذكرتموه من ترتيبه أمر يعود إلى وجوده الذي امتنع معه نفيه أن يعود إلى صفة ظهوره، ووصوله إلى أسماع السامعين له، وتعلقه بالذوات

---

(١) في [ت] فأما أنه على أصله وجودا.
(٢) في [ت] فلأنا نقول.
(٣) في [ت] الصفات الذات.

التي هي آلات فاعله يظهر الكلام عند فعلها.

وإن (١) قلتم: إنه يعود إلى وجوده الذي امتنع معه نفيه. فهذه دعوى مسألة الخلاف. وذلك غير مسلم.

وإن (٢) قلتم: إنه أمر يعود إلى صفة ظهوره، ووصوله إلى أسماع المحدثين السامعين له، وتعلقه بالذوات التي هي آلات فاعلة يظهر الكلام عند فعلها في حال قدرها. فذلك هو أمر غير الكلام الذي نصبنا الدلالة عليه.

وليس هو المطلوب بالتنازع بيننا في هذا المقام. وذلك مما لا يمنع من القول به [ت ٩٨/أ] من جهة أن الظهور أمر لا يؤثر في الترتيب الأصيل والوجود الأول.

قالوا: معلوم أن هذا القرآن الذي نتلوه ويظهر على ألسنتنا. هو كلام الله القديم عندكم الذي [ظ ٨٦/أ] تكلم الله به في حال وجوده. فإن كنا نتكلم به على الصفة التي تكلم الله به فإنا نتكلم به مرتبًا في وجوده.

فالألف يسبق اللام، واللام يسبق الميم. وذلك يقتضي أن يكون مرتب الوجود في حق الله تعالى. فقد خرجت المسألة من أيديكم، وتركتم قولكم.

فإن قلتم: إنا نتكلم على خلاف ما تكلم الله به فذلك يوجب أن يكون هذا الترتيب الحاصل في القرآن محدثًا. وذلك محال من جهة: أنا بتلاوتنا له لم نغيره. عما كان عليه في الأول.

لأنا لو غيرنا-لكان غيَّرهُ، ومن جهة: أن القرآن دل على كون الإعجاز فيه. إنما هو بنظمه وترتيبه. ولهذا عجز جميع الخلق أن يأتوا بمثله، وجعلتم هذا دليلاً على كونه قديمًا.

فلو كان هذا من أفعالنا وليس بقديم لكان فيه بطلان ما تذهبون إليه من قدم الكلام الذي يظهر على ألسنتنا، وإبطال حجة كونه قديمًا فإنه لا يدل ما هو محدث منه على كونه قديمًا فبطل ما ذكرتموه.

---

(١) في [ت] فإن قلتم.
(٢) في [ت] فإن.

قلنا: ما تريد بقولك متكلم به على الصفة التي تكلم الله تعالى به أم تريد بقولك نتكلم وجود أمر من جهته تعالى في ذاته كوجود ذلك في حقنا. فهذا أمر لا يعود إلى نفس الكلام. وإنما هذا أمر يعود إلى ذات المتكلم.

وذلك أنه قد ثبت أن الكلام من جهتنا يظهر بآلات توجد فيها أفعال. وهي الحركات الدافعة للهواء [ت ب/٩٨] إلى الخارج على صفة مخصوصة. فهذا معنى قولنا في حقنا أن الواحد منا يتكلم.

وهذا بجملته مما اتفقنا أن الباري تعالى منزه عنه من جهة أن ذلك إنما هو فعل آلة محتاجة إلى بنية مخصوصة. فبطل هذا من هذا الوجه.

وإن أردتم بقولكم: على الصفة التي تكلم الله تعالى به أنه في [ظ ب/٨٦] ذاته مترتب [1] فذلك أمر لا يعود إلى وجوده. وإنما هو أمر يعود إلى ذاته. ونحن لا نتنازع في ذاته وإنما تنازعنا في وجوده، وإن بعضه سابق لبعض. وهذا غير ما نصبنا الدلالة له [2].

وقولهم: إنْ تكلم به مرتبًا في وجوده. فالألف يسبق اللام، واللام يسبق الميم. فليس هذه حالة وجوده. لأن حقيقة الوجود ما كان عن عدم يتعقبه فيرفعه. والقرآن قديم لا يتأتى عدمه.

وإنما ذلك هو حال ظهوره، ووصوله إلى أسماعنا. وذلك غير ما نصبنا الدلالة عليه. ولأن ذلك تختص إضافة ظهوره إلى متعلقات الآلات، وكيفيات الذوات. التي يتعلق بها ظهوره الواقف جميع ذلك على الإرادة، والاختيار، والأسباب الداعية التي توجد فيها الأفعال.

والباري تعالى لا يفتقر في الكلام إلى شيء من ذلك، ولا يقف وجود كلامه، واستحقاقه أن يكون صفة له. ووجود الصفة التي يستحقها لنفسه على الإرادة، والاختيار لأن ذلك يستحيل به أن يكون صفة لنفسه وقد أبطلنا ذلك فيما تقدم [ت أ/٩٩] بما فيه الكفاية.

---

(١) في [ت] مرتب.
(٢) في [ت] وهذا غير ما نصبنا الدلالة. بدون [له] الموجودة في [ظ].

وقولهم: لو أنا نتكلم به على خلاف ما تكلم الله به لوجب أن يكون هذا الترتيب محدثًا. ونبطل حجة الله تعالى في التحدي به لإثبات قدمه الذي دل على هذا الترتيب على انفراده بأنه قديم دون سائر الكلام، فليس بصحيح من جهة أنا نقول: هذه الصيغ هي الكلام بعينه.

ولو انعدمت هذه الصيغة لزال مقصود الكلام. وهو أن الكلام: عبارة عن جملة مفيدة لمعنى، وما يكون عائدًا إلى نفسه لا يوصف بأنه ترتيب في الحقيقة، وإنما هو نفس، وذات، ومسمى. فكان جملة إذا [ط ١/٨٧] كملت عدتها، وثبت مقصودها كان مسمىً بالكلام، وليس للكلام حالتان: حالة يسمى فيها كلامًا وحالة يمتنع أن يسمى فيها كلامًا.

لأن الحالة التي تمنع تسميته فيها كلامًا يرتفع فيها ثبوته، ويثبت عدمه، والقرآن ممتنع العدد لازم الثبوت. فوجب أن يقترن لذلك البناء [١] الذي يسمونه ترتيبًا بوجوده حتى لا يقع إلا وهو كلام. وهذا بعينه يرفع وجوب الترتيب العائد إلى الوجود رفعًا قطعيًا.

ومما يحقق هذا أو يوضحه [٢]: أن الحروف في الكلام التي إذا كملت تم حصول جملة، واستحق بأن يسمى كلامًا يجري مجرى الذات القديمة التي لما اتصفت بالتمام، والكمال الخالص عن ثبوت النقائص سمي إلهًا. وذلك إنما هو جملة من ذات، وصفات تقوم بها ويستحقها [ت ب/٩٩] لنفسه.

منها: الوجود، والحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والذات إلى غير ذلك من الصفات الذاتية. فالصفات الذاتية المعدودة بمجموعها المستحق لها تسمى إلهًا وربًا، اقترب وجودها، وثبوتها بالذات اقترانًا امتنع فيها سبق بعضها على بعض.

إذ لو دخلها التقدم والتأخر، لأوجب ذلك ثبوت النقص للذات القديمة [٣] في حال ما [٤]. وهذا محال لأنها ما وجدت إلا والتمام، والكمال يقارنها حتى استحقت

---

(١) في نسخة [ت] لذلك البنيان.
(٢) في نسخة [ت] ومما يوضح هذا ويحققه.
(٣) في نسخة [ت] للذات القديم.
(٤) في [ت] في حال - بدون ما.

ما استحقه من الاسم، والصفة ومثل هذا الكلام. ولا فرق بينهما. وهذا بعينه مبعد [١] لوجوب الترتيب في كلام الله تعالى وجودًا. وهذا بين واضح جلي.

قالوا: قد أقررتم بأنه مترتب في ذاته، والترتيب في وجوده تابع للترتيب في ذاته. فما كان في ذاته غير مرتب فهو في وجوده غير مرتب، وما كان في ذاته [ظ ب/٨٧] مرتبًا [٢] فهو في وجوده مرتب. وهذا الكلام في ذاته مرتب فالوجود أيضًا تابع له.

ألا ترى أن المصنوعات لما كانت ذواتها مرتبة [٣] كانت في وجودها مرتبة. فإنها لم توجد جملة واحدة بل وجدت أجزاءً معدودة. واختص كل واحد منها بصورة، ومحل، وجانب، ومقدار. إلى غير ذلك مما يوجب الترتيب. فكان وجوده معتبرًا بذاته. ولما كانت ذات القرآن مترتبة وجب أن يكون وجوده كذلك.

قلنا: هذا كلام باطل من جهة: أن الترتيب الواجب للذات أمر يعود إلى حقيقة التسمية [ت/١/١٠٠] المطلوبة. ومثل ذلك يقف الاسم الواقع عليه على ثبوته. فإذا كان المسمى واجب الثبوت يمتنع عدمه. وجب إبطال القول بوجوب الترتيب الواقع في وجوده.

لأن ذلك يوجب تأخر الاسم عنه لعدم شيء منه، ويوجب أن يكون بعضه قديمًا وبعضه محدثًا. وهذا محال من صفة القديم من جهة: أن القديم قديم بذاته، وصفاته، وجميع ما يجب لنفسه.

فلا يوصف [٤] في حال من الأحوال بالتجزيء، و الانفصال. ووقوف الذات خالية عن صفة تامة. بحقيقة الإثبات مقارنة للذات وجودًا، وثبوتًا وهذا ظاهر جلي.

وبهذا الذي بينا فارق المصنوعات، والمحدثات فإن تلك تتصرف بين الوجود، والعدم. ويتصور فيها النقص الذي يتأخر معه الاسم لعدم البعض إلى وجود [٥] الكمال، والتمام والقديم بخلاف ذلك.

---

(١) في [ت] مبطل.
(٢) العبارة في [ت] هي [وما كان في ذاته مترتبا. فهو في وجوده مترتب. وهذا الكلام في ذاته مترتب].
(٣) في [ت] مترتبة.
(٤) كلمة [يوصف] ساقطة من نسخة [ت].
(٥) في [ت] الموجود.

ولأن ترتيب المصنوعات ترتيب جواهر أو ترتيب أعراض. فالجواهر ترتيب [١] بالمكان، والنهايات، والأبعاد، والأعراض ترتيب [٢] بالزمان.

والقرآن عندنا قديم وليس بجوهر، ولا عرض على ما قدمنا ذكره فارتفع [ط ٨٨/أ] أن تساوى المحدثات في الذي يستحقه من الترتيب.

ودليل آخر: الترتيب الداخل على الكلام في الجملة على ضربين:

أحدهما: ترتيب استحق لأجله أن يسمى كلامًا.

والثاني: ترتيب يستحق أن يكون الكلام واصلاً إلى السمع مدركًا بالآلة [٣] المدركة.

فالترتيب المستحق الذي لأجله يجب أن يسمى كلامًا [ت ب/ ١٠٠] هو ترتيب الحروف بعضها على بعض. بطريق الاقتران المفيد للمعنى. ومثاله: أنا إذا قلنا: زيد فهذا اسم مشتمل على ثلاثة أحرف. دخله الترتيب في ذاته. ليحصل مقصودًا هو اسم مفيد تعريف شخص على صفة مخصوصة متى دخل الخلل في انتظامها زال المعنى المقصود بها.

فهذا ترتيب متى قدرناه زائلاً خرج الكلام عن المقام الذي لأجله سمّى كلامًا. من جهة: أن الكلام في العموم إنما ينطلق على ما يفيد دون مالا يفيد. فهذا ترتيب لازم لزومًا مقارنًا لاستحقاق التسمية [٤].

ولو عدمت لم يكن كلامًا. ومعلوم أن كلام الباري تعالى لم يكن له حالتان: حالة انتظم فيها تاليه، وحالة لم يكن كلامًا منتظمًا. لأنه لو لم يتم انتظامه على الصفة المخصوصة لما سمي كلامًا.

ولو عدم الانتظام المخصوص في حال لاقتضى عدمه أن يكون الكلام في حق

---

(١) في [ت] فالجواهر تترتب بالمكان.
(٢) في [ت] تترتب.
(٣) في هامش [ت] مدركا بالآلة. وهي السمع والبصر.
(٤) في هامش [ت] أي ترتيب بالتسمية لا بالحقيقة كسائر صفات الباري - جل اسمه - يتقارب بالتسمية والحقيقة.

الباري له حالتان: حالة ثبوت، وحالة عدم. وهذا محال. لأنه يؤدي إلى أن يكون كلامه محدثًا ومتى كان [١] كلامه محدثًا. اقتضى أن يوجد لنا حالة لا يوصف الباري فيها بأنه متكلم.

إذ الذي لأجله يوصف بالكلام لم يوجد. وذلك يقتضي إثبات ضد الكلام في حقه صفة قديمة. وهو الخرس أو ما يجري مجراه مما يمنع من استحقاقه الوصف بأنه متكلم.

وما ثبت صفة قديمة للباري لا سبيل إلى زوالها بحال [ظ ب/٨٨] وهذا في حقه تعالى محال. وهذا بعينه [ت/١٠١] يوجب أن يكون انتظام كلامه الذي استحق لأجله الكلام لا على طريق السبق [٢] وجودًا وثبوتًا وإنما هو على طريق تحقيق صفة [٣] له وهذا الذي لأجله وجب زوال الترتيب في وجوده. وهذا جلي واضح.

وأما الترتيب الذي يستحق أن [٤] يكون الكلام واصلاً إلى السمع، ومدركًا بآلة الإدراك. فذلك ينقسم إلى ضربين:

أحدهما: ترتيب من جهة تعود إلى المتكلم.

والثاني: ترتيب يعود [٥] إلى السامع.

فأما الترتيب العائد إلى المتكلم فذلك كيفية تتعلق بالآلات المؤدية للكلام. وذلك معدوم في حق الباري تعالى من وجوه:

أحدها: أنه لا يفتقر في إثبات الكلام لنفسه إلى آلة. من جهة: أن الآلات إنما تكون لوجود الأفعال التي يظهر معها الكلام. والباري متنزه [٦] عن إثبات آلة له يفتقر في المفعول إليها. بل الكلام مضاف إلى ذاته إضافة صفة يستحقها لنفسه لا لاختصاصها بأداةٍ مخصوصة، وآلة مخصوصة [٧].

---

(١) [كان] ساقطة من نسخة [ت] ويبدو أن ذلك من الناسخ.
(٢) في هامش [ت] عبارة : لا على طريق الترتيب.
(٣) في نسخة [ت] الصفة له.
(٤) كلمة [أن] ساقطة من [ظ].
(٥) في [ت] ترتيب وجود إلى السامع.
(٦) في [ت] والباري منزه.
(٧) عبارة [وآلة مخصوصة] ساقطة من [ت].

والثاني: أن الباري لا كيفية له في ذاته، ولا لشيء مما يستحقه من صفاته. إذا الكيفية تابعة للصور الخاصة في الأجسام، والجواهر. والباري ليس بجسم في ذاته، فإذا ارتفع وصفه بالجسم ارتفع في حقه إثبات الكيفية التابعة للأجسام.

فلما استحال ذلك عليه استحال الترتيب العائد إلى إثبات ذاته متكلما إذ ما يفتقر إلى الكيفية الذاتية أمر ينفى عنه تعالى قطعًا.

والثالث: أنا قد بينا أن الكلام في حقه [ت ب/ ١٠١] تعالى صفة. والكلام إذا افتقر إلى الآلات المتعلقة بصورة الكيفيات. ليظهر عنها الكلام هو من قرائن الفعل ومسبباته ونتائجه. وذلك يوجب أن الكلام ليس بصفة ذاتية [١].

وهذا مما قد حققنا القول فيه، وأبطلنا دعوى كونه فعلاً وهذا جلي لا محيد [ط ١/ ٨٩] عنه.

فأما الترتيب العائد إلى السامع. فذلك مرتبط بالظهور تارة بصفة الفهم المراد منه أحرى. وذلك أمر لا يوجب اقترانه بالكلام. لأن ذلك أمر ليس بعائد إلى نفس الكلام، وإنما هو عائد إلى إدراكه، وإلى أسباب ظهوره. وذلك أمر مترتب على وجوده. فذلك هو المرتبة الثابتة التي لا علاقة لنفس الكلام بها.

وإذا ثبت هذا وجب نفي الترتيب عنه وجودًا. لما ذكرنا.

قالوا: الترتيب أمر دل عليه الشرع. ولهذا روي عن النبي ﷺ: أنه لما خرج إلى السعي بدأ بالصفا وقال: (ابدأوا بما بدأ الله به) [٢]. وأراد بذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ﴾ [٣]. فبدأ بذكر الصفا على ذكر المروة. وهذا مخالف لما قلتموه في [٤] نفي الترتيب.

---

(١) العبارة في نسخة [ت] هكذا: [أن الكلام في حقه تعالى ليس من صفات الذات].

(٢) رواه الإمام مسلم في صحيحه / كتاب الحج حديث رقم ١٤٧ ط عيسى الحلبي، ورواه الدارمي في سننه، ٢/ ٤٦ ط بيروت، والبيهقي في السنن الكبرى، ٥/ ٩٣ ط بيروت، وذكره ابن الجارود في المنتقى، ٤٦٩ ط الأولى، والزيلعي في نصب الراية، ٣/ ٤٩ ط المكتبة الإسلامية والزبيدي في اتحاف السادة المتقين، ٤/ ٣٥٩-٤٥٢ ط بيروت.

(٣) سورة البقرة: الآية ١٥٨.

(٤) في [ت] من.

قلنا: إن أردتم أنه بدأ به استحقاقًا لنفسه صفة وإثبات الترادف للتالي [١] يوجب عدمه قبل وجوده السابق عليه وذلك يوجب افتراقهما في إثباتهما صفة نفيه في حال واحدة.

وهذا مما قد بينا إبطاله، واستحالته [ت١/ ١٠٢] في حق الباري بما تقدم.

وإن أردتم أنه بدأ به ترتيبًا ذاتيًا في نفس الكلام. حتى صار الكلام به جملة مفيدة. فإذا عدم الترتيب الناظم [٢] للمعاني فهذا أيضًا مما قد بينا بطلانه. لأنه يوجب إثبات جزء لجملة في حقه على وجه لا يسمى كلامًا مرة ثم يصير ثانيًا كلامًا بتمام الجملة.

وكلام الباري مستحيل فيه ذلك. من جهة: أنه ليس للصفة الثابتة له إلا حالة واحدة. وهي حصول الكلام، والتمام. من غير مساومة [٣] سابق ومسبوق.

وإن أردتم أنه بدأ به ذكرًا يثبت الجملة المنظومة وجودًا عليه. فذلك أمر يعود إلى ذات الكلام. وذلك لا يوجب ترتيب الوجود [ظ ب/٨٩] ونحن لا نمنع من ذلك. ولا هو مطلوب الخلاف في هذا الفصل. وإنما الخلاف منصرف إلى ما سواه.

قالوا: ما تذهبون إليه أمر مخالف للمعقول، والمحسوس. أما المحسوس فإنا نرى، ونعلم، ونتحقق: أن الكلام سور، وآيات، وكلمات، وحروف يدخلها العدد، ومعلوم أن كل معدود فلاشك أن له أولاً وآخرًا، وسابقًا ولاحقًا.

وإذا قيل ما أول سور القرآن؟

قلنا: الفاتحة [٤].

وما أول الآيات منه؟

قلنا: الآية الفلانية.

---

(١) في هامش [ت] تعليق على كلمة التالي. جاء فيه: التالي أي عدم التالي عليه. فقيل وجود التالي ب أي المبدأ به سابق عليه في الوجود أي يسبق به تاليه. وذلك يوجب افتراق السابق المبدوء به مع تاليه ووجوده عدم في حالة واحدة. ومثل هذا يستحيل كون صفة له أ تعالى عن ذلك. فانتفى الترتيب هذا ألبتة.

(٢) في نسخة [ت] المنافى.

(٣) في [ت] مساوقة.

(٤) في نسخة [ت] قلنا: فاتحة الكتاب.

وما اول كلمة ؟

قلنا: الكلمة الفلانية.

وما اول حرف ؟

قلنا: الحرف الفلاني.

وكلما قطعنا له بالأول حكمنا لتاليه بالثاني إلى آخر عدده.

وهذا ترتيب حِسّي لا يمكن دفعه. والذي ذكرتموه يدفعه. وما يدافع الحس أمر لا يلتفت إليه.

وأما المعقول فإنه لابد [ت ب/١٠٢] من إيراد سورة، وآياته، وكلماته، وحروفه. على ما هو به في ذاته [١]. وذلك هو ظهوره، ووجوده. فإن كان على ما ذكرنا وأنه تابع للنظام الذاتي والترتيب النفسي اقتضى أن يكون مرتبًا وهذا هو المعقول. وهو خلاف ما تقولون به.

وإن كان على ما ذكرتم من نفي ترتيبه في حال وجوده. فذلك أمر لا يعقل لأنه خلاف لنظام القرآن، وخلاف لما نعرفه، ونجده من ظهور الكلام المفيد.

وإذا كان ما ذكرتموه يخالف المحسوس، والمعقول لم يعتمد عليه.

قلنا: قد بينا أن ترتيب نفسه، وما يعود من ذلك إلى ذاته فإنه ترتيب استحقاق التسمية الخاصة لمعنى مطلوب. وهو أن الكلام عبارة عما يفيد [٢]، و زوال الترتيب الذاتي يرتفع معَ حقيقة التسمية. غير أنا قد بينا أن هذا بعينه يوجب نفي الترتيب العائد إلى [ط ١/ ٩٠] الوجود في حق الباري تعالى على ما قررناه. وذلك يحتاج إلى جواب. وإلا فهو لازم لا محيد عنه بوجهٍ.

ولأن ما ذكرتموه من الترتيب بين السابق، واللاحق، والمتوسط. في مثال حروف قولنا: (زيد) فإنا قد بينا أن ذلك ترتيب معنوي يستحق لأجله صحة التسمية

(١) في هامش [ت] في ذاته : أي في ذات الكلام.

(٢) في هامش [ت] تعليق : أي إذا ارتفع تسمية الأمر والنهى زال الترتيب لأن الترتيب لأجله. فإذا عدم انعدم.

المخصوصة.

فإذا ارتفع ذلك خرج أن يكون ذلك هو المسمى بالكلام. وتسمية الشيء لمعنى غير وجوده لمعنى آخر. فإن الوجود للإثبات والمعنى [(١)] للمقصود. وكل واحد منهما غير الآخر. فلا يستدعي أحدهما صاحبه [ت/١٠٣أ] ويحقق هذا ويوضحه أن كل واحد منهما يستفاد بدليل يخصه وإثبات أحدهما لا يدل على الآخر.

وأما ما ذكروه من المعقول في الظهور، والوجود وأنه تابع للترتيب النفسي، والذاتي. فإنهم إنما يعقلون ذلك في الكلام المنسوب إلى جسم يفتقر في ظهور الكلام منه إلى فعله بأداة، وآلة وهذا إنما هو من صفات المخلوقين. فأما في حق الباري تعالى فقد بينا أنه بخلاف ذلك.

وجواب آخر: وهو أن ما أثبتناه في حق الباري تعالى من الصفات إنما أثبتناه نقلاً، وقررناه نظرًا، واستدلالاً، ووقفنا فيه مواقف [(٢)] المتسلمين لها من قبل المخبر الصادق. لأنا لو أثبتنا له صفة بطريق غير ذلك. لأفضى ذلك إلى وجوب حدث جميع الصفات في حقه: النفسية والفعلية. نظرًا إلى محسوساتنا في الصفات، وعاداتنا في الوجود.

لأنا ما نجد عالمًا اقترن علمه بوجوده بل إنما حدث علمه ولا حيًا إلا بعد عدم الحياة. فإن الكائن من شيء فإنه يكون حيًا لا من حي. إذ الحي إما من تراب، أو نطفة. وهو في كونه ترابًا أو [ط ب/ ٩٠] نطفة جمادًا كالموات والحياة حادثة فيه فعلى هذا جميع الصفات.

والباري في جميع ذلك بخلاف ما ندركه بالوجود ونعلم بالحس ويتصرف فيه العقل. وهذا جلي، واضح، لا محيد عنه، ولا انفكاك للخصم منه. وفيما نورده من الدلالة على أن القرآن قديم ما يغني عن الإطالة في هذه الفصول فلهذا [ت ب/١٠٣] أفردناه بطريق الاختصار.

---

(١) في هامش [ت] تعليق: والمعنى. أي التسمية تحتل المجاز والحقيقة. والوجود لا يكون إلا حقيقة.

(٢) في نسخة [ت] مواقف المتسلمين.

الفصل [الدلالة على أن كلام الله قديم]

فأما الدلالة على أن كلام الله تعالى قديم غير محدث ففيه طريقان: أحدهما بالنقل.

والثاني: المعقول [(١)].

فأما النقل ففيه آيات، وأخبار. فمن ذلك.

قوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [(٢)] فوجه الدلالة أنه تعالى أخبر أن تكوين المكونات إنما هو بقوله (كن) ولو كانت (كن) مكونة مخلوقة لافتقرت في وجودها إلى مثلها. ومثلها إلى مثلها. ويتسلسل ذلك إلى مالا نهاية له، وما يتسلسل كذلك فهو محال.

قالوا: هذه الآية تدل على كون القرآن محدثًا (وكن) محدثة من جهة أن المحدثات تكون:

إما مع قوله على سبيل الاقتران فتجري منه مجرى المعلول مع العلة.

وإما أن تكون المحدثات عقيبها بيسير؛ لأنه ظاهر حكم الفاء في قوله (فيكون) وما يقارن وجوده المحدث أو يسبقه بزمان يسير فهو أيضًا محدث.

قلنا: هذا لا يصلح من جهة: أن الله تعالى لم يخبر أنه يكون الأشياء بقوله إلا إذا كان قوله مقترنًا بإرادة إيجاد ذلك الشيء. وإنما أراد الإيجاد لما يوجده من المحدثات في حالة ظهورها، وإخراجها من حيز العدم إلى جانب [ظ ٩١/أ] الوجود.

وهذا على أن خطاب التكوين يكون متأخرًا عن استحقاقه صفة الكلام وأنه متكلم. لأن صفات الباري تعالى التي يستحقها لذاته يقترن وجودها وثبوتها بوجود ذاته [ت ١/ ١٠٤] واقترانها بها على حالة لا فصل بينهما.

فظهر من هذا أنه إذا أراد التكوين خاطب المكوَّن خطاب تكوين وإيجاد بقوله:

---

(١) في [ت] العقل.

(٢) سورة يس : الآية ٨٢ .

(كن) الذي هو حرفان من كلامه القديم. وذلك يوجب إعادة الخطاب عند إرادة الإيجاد.

ووجود المكون قرين خطابه بأمر التكوين، أو متعقبًا له بقليل. وذلك لا يقتضى أنه ليس بسابق له.

وإنما تكون (كن) جارية مجرى السبب، والعلة في ذلك [1]المكونات عند إرادة الإيجاد، والتكوين لا سابقًا على ذلك، ولا متأخرًا عنه. وحالة الإعادة، والتكرار، لا ترفع حكم حالة الابتداء، ولا توجب أن يكون هذا المكرر غير ذلك الأول بل هو هو. وهذا جلي واضح.

وهذا جواب أيضًا عن قولتهم إن الفاء تقتضي التعقيب ونزيده جوابًا آخر وهو أنا نقول: الفاء في بعض المواضع ترد والمراد بها التعقيب كما قالوا. وقد ترد في بعض المواضع ولا يراد بها التعقيب. وفي القرآن من ذلك كثير.

ومنه قوله تعالى: ﴿وَكَم مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا بَيَاتًا أَوْ هُمْ قَائِلُونَ ۞ فَمَا كَانَ دَعْوَاهُمْ إِذْ جَاءَهُم بَأْسُنَا إِلَّا أَن قَالُوا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ ۞ فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ ۞ فَلَنَقُصَّنَّ عَلَيْهِم بِعِلْمٍ وَمَا كُنَّا غَائِبِينَ﴾[2] فقوله: ﴿فَجَاءَهَا بَأْسُنَا﴾ هذه الفاء لا تقتضي التعقيب لأن مجيء البأس سبب للهلاك والسبب يجب أن يكون متقدمًا.

والفاءات الثلاث ليس المراد بهن عقيب الهلاك. وإنما المراد به في وقت الحساب [ت ب/ ١٠٤] والمسائلة. وهو يوم القيامة. فإذا اختلفت أحوالها باختلاف [ظ ب/٩١] مواضعها حمل كل موضع على مقتضاه. إما الحقيقة، وإما المجاز. لما يوجب ذلك. فأما أن يقع على طريقة واحدة فلا.

قالوا في الآية ما يدل على أن (كن) مخلوقة من وجه آخر وهو أنَّ «إذا» حرف من حروف الشرط. وتدل على الاستقبال فيما جعل وجوده معلقًا بشرطٍ مقارنٍ لإذا وقد جعل الشرط هو الإرادة. وذلك يوجب أن يكون القول بعده وما تقدمه غيره دل على

---

(١) في [ت] في ذلك.
(٢) سورة الأعراف: الآيات ٤-٧.

كونه محدثًا.

قلنا: الجواب المتقدم عن السؤال الأول، يَرُدُّ هذا ويرفعه. وذلك أن قوله الذي يقترن به شرطه وهو الإرادة هو أمر التكوين، وخطاب المكوّن. وذلك إنما هو إعادة القول للمراد عندما يقتضيه.

فإما أن يكون ذلك الحال هي التي كان فيها قوله (كن) بعد أن لم يكن. فلا. ويحقق هذا أنه لو قال: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ﴾ (1) ولم يقل إنما أكون متكلمًا بكلامي الذي منه بعد إرادتي. وذلك لا يوجب أن يكون سابق الوجود على هذه الحال.

وأما قولهم: إن إذا حرف من حروف الشرط يوجب أن يكون المشروط وأجزاؤه مستقبلين. فنقول: قد تقع إذًا كذلك، وقد ترد. والمراد بها الماضي لا الاستقبال (2). ومنه قوله تعالى ﴿وَإِذَا رَءَاكَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِن يَتَّخِذُونَكَ إِلَّا هُزُوًا﴾ (3) وأراد به الرؤية الماضية كالمستقبلة وأنشدوا من ذلك:

إذا ما غَنِيتُم كنتُ حقًّا عدوَّكم وأُدعَى إذا ما غُصَّ بالماء شاربُهْ

والمراد به الماضي لأنه لو أراد به المستقبل لقال يغص الموضوع للاستقبال ولم يقل غصّ الموضوع للماضي.

قالوا: إذا حرفتم الفاء عن حقيقتها في إرادة الاستقبال وإذا عن الشروط والأجوبة المستقبلة انتقلتم في اللفظ عن حقيقته إلى مجازه.

فنحن نقول: ذكر القول (كن) هاهنا مجاز لا حقيقة لأدلة:

أحدها: أن [ظ ١/٩٢] القدرة في إيجاد الموجودات مستغنية ومستقلة بالإيجاد، والإحداث دون القول. وإذا استغنى عنها بذلك وجب أن يكون ذكر القول مجازًا لا حقيقة.

والثاني: أن قوله للمعدوم (كن) إنما هو خطاب للمعدوم، وخطاب المعدوم أمر مستحيل. بل العرف، والعادة في الخطاب أن ينصرف إلى موجود يعقل، ويفهم.

---

(1) سورة النمل الآية: ٤٠.
(2) في [ت] لا المستقبل.
(3) سورة الأنبياء الآية: ٣٦.

والعقل والفهم وصفان للمخاطب.

والمعدوم لا يوصف بهذه الصفات علة في توجه الخطاب نحوه فاستحال لذلك صحة الخطاب.

والثالث: أنه قد يقع ذكر القول، والكلام في حق من لا يوجد ذلك منه. ومن ذلك قوله في حق السموات والأرض: ﴿قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾[١] أراد لو تكلمت لقالت ذلك. ومنه قول الشاعر:

امتلأ الحوض وقال قطني

مهلاً رويدًا قد ملأت بطني

وهذا يوجب أن يكون تكوينه بقوله (كن) على سبيل المجاز. فأما وجود [ت ب/١٠٥] حقيقة الكلام منه فلا.

قلنا: ظاهر الخطاب يقتضي أن المذكور يقع على سبيل الحقيقة. إلا أن يعارضه دليل يوجب نقله. والدليل الموجب للنقل إما أن يكون ذلك باستحالة المحل الذي نسب إليه القول أن يكون قائلاً كلامًا حقيقة.

والباري تعالى لا يستحيل في حقه الكلام الحقيقة فارتفع السبب الموجب للمجاز. فبقي الأمر فيه على الحقيقة. ثم لو ساغ لهذا القائل أن يقوله جاز أن يسوغ مثله لمدعي ذلك في كونه مريدًا له، وفي كونه قادرًا عليه.

فيقال: إنما أضافه إلى إرادته، وقدرته على سبيل المجاز، ويستشهد على ذلك بأن الله أضاف الإرادة إلى من ليس بأهل لها. ومن ذلك قوله تعالى﴿فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُۥ﴾[٢].

وهذا إنما هو على سبيل المجاز. وذلك مما اتفقت الأمة على بطلانه [ظ ب/٩٢] واستقر عندهم ثبوت الخطاب فيه على الحقيقة. وما كانت [٣] العلة فيه إلا ما ذكرنا.

---

(١) سورة فصلت: الآية: ١١.

(٢) سورة الكهف: الآية ٧٧.

(٣) في نسخة [ظ] ونسخة [ت] وكان العلة. والصواب ما أثبتناه.

فأما الوجه الأول: وأنه قد يستغني بالإرادة، والقدرة عن الخطاب بقوله (كن) للإيجاد، والخلق. فنقول: ما تنكرون على من يقول ليس الأمر كذلك بل لما وجب اقتران القدرة بالإرادة ولم يجز إيجاد محدث مع انفصال أحدهما عن الآخر. فكذلك وجب اقتران الوجود أيضًا بالقول.

وهو خطاب التكوين أخذًا بظاهر الآية، ولا ينتقل عن هذا إلا بدليل موجب للتفريق بين قوله (كن) وبين الإرادة، والقدرة.

ولأنه [1] ليس إذا وقع الاستغناء عن أمر (ما) في مكون (ما) [ت/١٠٦] مما يدل على أنه ذكر مجازًا بل يجب أن يتبع فيه الأخبار بأسباب وقوعه دون مواقف الاستغناء عنه.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ﴾ [2] وأراد به آدم.

وقوله: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ﴾ [3] أراد به ذريته.

ونحن نعلم أن الباري جلت قدرته مستغن بإرادته، وقدرته عن وجود عنصر تسميه الفلاسفة وأمثالهم (الهيولى) الذي منه يطبع المصنوعات لأنه قادر على إيجاد شيء لا من شيء.

وهذه مسألة عظيمة كبيرة اختلف فيها أهل التوحيد وأرباب الإلحاد. فلما اختار إثبات عنصر لآدم وذريته كونهم منه [4] مع استغنائه عنه ولم يكن جواز الغناء عنه إخراجًا له عن حقيقته إلى مجازه. فليكن هاهنا مثله إنه لم يقرنه اقتران احتياج. وإنما ذكره لوقوع الأمر عليه. وهذا جلي واضح. لا محيد عنه.

وأما الوجه الثاني: وهو أنهم قالوا يستحيل خطاب المعدوم. فهذا باطل من وجهين:

أحدهما: أن خطاب المعدوم بشرط إسماعه الخطاب حين وجوده ليس بمحال عندنا.

---

(١) في [ت] وليس أنه.

(٢) سورة المؤمنون: الآية رقم ١٢.

(٣) سورة المؤمنون: الآية رقم ١٣.

(٤) كلمة [منه] ساقطة من [ت].

وهو أصل من أصولنا. فلا نسلم هذا. وهذه مسألة مذكورة في أصول الفقه. وقد استوفينا القول فيها هناك بما فيه كفاية.

والثاني: أن الخطاب على ضربين: خطاب تكوين يظهر الاقتدار، وخطاب تكليف وهو الإلزام، والتعبد.

فالأول: لا يجوز أن يكون من شرطه [ت ب/١٠٦] كون المخاطب؛ لأن الشرع أخبر بأن تكوينه به. فامتنع وجوده قبله، أو معه. فأما خطاب التكليف، والتعبد فذلك أمر آخر والخلاف فيه على ما تقدم.

وأما الوجه الثالث: وهو قولهم: قد يضاف القول مجازًا إلى ما ليس بقائل. فقد أفسحنا بالإجابة عنه.

دليل آخر: قوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ (١). فوجه الدليل: أن (الخلق) هو ما أظهره، وابتدعه، واخترعه من العالم بأسره فلو كان أمره مخلوقًا لكان من جملة مبتدعاته. فيصير تقدير الكلام: ألا له الخلق والخلق. وهذا فيه هجنة في الخطاب، ولكنة في الكلام. وكلام الله منزه عن ذلك. فاقتضى ذلك أن يكون أمره ليس من خلقه وليس ذلك إلا كلامه.

ودليل آخر: قوله تعالى: ﴿لِلَّهِ ٱلْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِنۢ بَعْدُ﴾ (٢)فوجه الدليل: أن الآية تقتضي أن أمره يجب أن يكون قبل كُلِّ مالَهُ قبل. وهذا هو القبل المطلق. وبعد كل ما له بعد.

وذلك يقتضي أن يكون قبل كل محدث، وبعد كل محدث. وليس كذلك إلا الله تعالى، وصفاته ومنها كلامه الذي هو أمره.

قالوا: الأمر هاهنا ليس المراد به القول: والخطاب. وإنما المراد به الأمر من الأمور الذي هو تنفيذ مراده في الخلق بالإيجاد والتغيير، والإحالة، والإعدام إلى غير ذلك من الأمور.

---

(١) سورة الأعراف: الآية رقم ٥٤ .
(٢) سورة الروم: جزء من الآية رقم ٤ .

قلنا: ظاهر الآية في ذكر القبل والبعد إنما هو ما ذكرنا بحيث ذكر ذلك ذكرا مطلقًا [ت/١٠٧/١] ونحن [ظ ب/٩٣] لا ننتقل عن الظاهر إلى ما ذكروه إلا بسبب يوجب النقل. ولأن ما ذكروه جزء مما ذكرنا. فإن ذلك جزء من جملة المحدثات.

والباري تعالى أثبت أمره سابقًا لكل ذي قبل، وبعد كل ذي بعد فإذا ذكروا هُمْ. البَعْضُ وافقونا في المعنى، وخالفونا في الإطلاق. وذلك لا يثبت إلا بقرينة تدل عليه.

دليل آخر: من جهة السُّنَّة. يشتمل على أحاديث روتها المشايخ في كتب الأصول وتلقتها الأمة بالقبول، وشاعت شياعًا [1] يقارب التواتر، وارتفع في صحتها النكير، وأنس عامة الرواة بنقلها، ولها أسانيد مشهورات بالصحة قد حققناها في غير هذا الكتاب، واقتضبنا هنا متونها للاختصار.

منها: ما رواه أبو سعيد الخدري أن النبي ﷺ [2] قال: (فضل كلام الله على سائر الكلام كفضل الله على خلقه) [3].

وروى عثمان بن عفان – رضي الله عنه –: أن النبي ﷺ قال: (إن فضل القرآن على سائر الكلام كفضل الله على خلقه) [4]. وذلك أن القرآن منه خرج وإليه يعود.

وروى أبو هريرة عن النبي ﷺ قال: (فضل القرآن على سائر الكلام كفضل الرحمن على خلقه) [5].

---

(١) في نسخة [ت] ونسخة [ظ] وشاعت شياعًا. والمشهور شاعت شيوعا.
(٢) في نسخة [ت] صلعم.
(٣) الحديث رواه الترمذي في سننه ح رقم ٢٩٢٦ ط مصطفى الحلبي، وذكره المنذري في الترغيب والترهيب، ٢/ ٤٣٥ ط مصطفى الحلبي، والبيهقي في الأسماء والصفات، ٢٣٨ الطبعة الأولى، وأورده الإمام ابن حجر في فتح الباري، ٩/ ٦٦ ط دار الفكر، والإمام القرطبي في تفسيره، ١/ ٤ ط دار الكتب المصرية، وذكره ابن القيسراني في كتاب تذكره الموضوعات، ٥٢٨ ط السلفية.
(٤) ذكره الإمام الألباني في السلسلة الصحيحة، ٣/ ١٦٨ ط المكتب الإسلامي، ورواه المتقي الهندي في كنز العمال، ح رقم ٢٣٠١ط التراث الإسلامي، وذكره الإمام ابن حجر في فتح الباري، ٩/ ٦٦، وذكره ابن عدي في كتابه الكامل في الضعفاء، ٥/ ١٧٠٥ ط دار الفكر، بيروت، والإمام القرطبي في تفسيره، ١٥/ ٢، وكذا الإمام البيهقي في الأسماء والصفات، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩.
(٥) تقدم تخريجه.

وروى أبي بن كعب أن النبي ﷺ قال: (فضل القرآن على سائر الكلام كفضل الرحمن على خلقه).

وروى أبو أمامة الباهلي: أن النبي ﷺ قال: (ما تقرب العباد إلى الله عز وجل بشيء أفضل مما خرج منه وهو القرآن).

وروى جبير بن نفير [ت ب/١٠٧] أن النبي ﷺ قال: (إنكم لم ترجعوا إلى الله عز وجل بشيء أفضل مما خرج منه وهو القرآن).

والأخبار في هذا كثيرة اقتصرنا منها على هذا.

دليل آخر: إجماع الصحابة. فمن ذلك ما روي أن قريشًا لما نزلت سورة الروم قالت لأبي بكر الصديق رضي الله [1]عنه [ظ/١/٩٤]: (لعل هذا من كلام صاحبكم. قال: لا ولكنه كلام الله عز وجل).

وروي عن علي بن أبي طالب أنه قال في قصة التحكيم: (ما حكمت مخلوقًا وإنما حكمت القرآن).

وروي عن عبد الله بن عباس في قوله تعالى: ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ﴾ [2] قال: غير مخلوق.

وعن مجاهد قال: سئل ابن عمر فقيل له: أجائز لنا أن نقول القرآن مخلوق فقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (من قال القرآن مخلوق فقد كفر) [3].

ورُوي عن ابن مسعود أنه قال: (من حلف بالقرآن فعليه بكل آية منه كفارة) [4].

---

(١) نسخة [ت] خلت من [رضي الله عنه].

(٢) سورة الزمر : الآية رقم ٢٨.

(٣) ذكره الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد ، ٢/ ٣٨٩ ، ١٣/ ٣٩ ، ط تصوير بيروت ، وابن أبي حاتم الرازي في كتابه علل الحديث ، ٣١٣ ، ط السلفية ، وابن عراق في تنزيه الشريعة ، ١/ ١٣٤ ط القاهرة ، وابن الجوزي في الموضوعات ، ١/ ١٠٧، الطبعة الأولى ، والسيوطي في اللآليء المصنوعة في الأحاديث الموضوعة ، ١/ ٣،٦ ط دار الكتاب العربي بمصر ، والمقتني في تذكرة الموضوعات ، ٧٧ تصوير بيروت.

(٤) والذي وجدت (من حلف بسورة من القرآن. . .) رواه البيهقي في السنن الكبرى ، ١٠/ ٤٣ ، تصوير بيروت ، وذكره السيوطي في الدر المنثور ، ١/ ٢٢ ، ط دار الفكر بيروت ، والمتقى في كنز العمال ، ح رقم ٤٦٣٤٧ ، ٤٦٣٤٨.

ومعلوم أن الكفارة لا تجب بالحلف بالمخلوق.

وهذه الأقوال سارت في الصحابة، وانتشرت، وشاعت، ولم ينكرها منهم نكير، وتلقاها الناس عنهم بالموافقة، والقبول، والروايات عن الصحابة في هذا كثيرة. وقد اكتفينا بما ذكرنا.

والطريق الثاني: المعقول، وفيه أدلة نذكر منها الجلي من معتمداتها فمن ذلك نقول لو كان كلام الله مخلوقًا لم يخل أن يكون مخلوقًا في محل أولا في محل؟

فإن كان في محل. فلا يخلو أن يكون محله ذات الباري، أو ذاتًا غير ذاته مخلوقة. ومحال أن يكون خلقه تعالى في ذاته لأن ذلك يوجب كونه ذاته تعالى محلاً [ت/١٠٨] للحوادث. وهذا محال اتفقت الأمة قاطبة على إحالته. ومحال أن يكون في محل هو غير ذاته تعالى. لأن ذلك يوجب أن يكون كلامًا لتلك الذات، ولا يكون كلامًا لله تعالى.

ولأنه لو جاز أن يكون كلامًا لله يفارقه كلامه وصفته لجاز أن يقال مثل ذلك في سائر الصفات مثل الكون، واللون، والإرادة، والحركة، والسكون إلى غير ذلك من الصفات. وهذا مما قد اتفقنا على بطلانه.

ومحال أن يكون خلقه لا في محل من جهة أن الكلام صفة، والصفات لابد لها من محل يقوم به ولو جاز [ظ ب/٩٤] أن يقال كلام لا في محل لجاز أن يقال إرادة، وشهوة، وحركة، وفعل، ولون، لا في محل. وهذا مما يعلم إحالته قطعًا. وإذا بطلت هذه الأقسام ثبت أنه غير مخلوق.

قالوا: قد وصفنا الباري بأشياء حدثت في غيره. ألا ترى: أنا نصفه بأنه محسن بإحسان أحدثه في حق عباده، ونصفه بأنه كاتب لوجود كتابة أحدثها في اللوح المحفوظ. فما كان يمتنع أن يكون هاهنا مثله [1]؟

قلنا: الإحسان صفة قائمة بنفس المحسن، وليس يقف وصفه بهذه الصفة على وجود الإحسان. وإذا ظهر إحسانه على خلقه كان ذلك أثر وصفه بالإحسان. لا أن

---

(١) في هامش نسخة [ت] مثله أي في الكلام.

ما فعله هو صفة. وجرى ذلك مجرى وصفه بأنه صانع. فإنه يوصف بذلك لأنه عالم بحقيقة المصنوع، وكذلك القول في وصفه بأنه كاتب. لأن الكتابة تجري مجرى الصنعة في أنها نوع من أنواع العلوم بكيفيات المنفعل في إيجاد فعله. وذلك أمر غير المصنوع [ت ب/١٠٨] وهذا بين واضح.

ودليل آخر: لا يخلو كلام الله تعالى إما أن يكون محدثًا أو، قديمًا. لا يجوز أن يكون محدثًا مخلوقًا؛ لأن ذلك يوجب أنه تعالى ليس بمتكلم فيما لم يزل وإنما حدث له الكلام في حقه بعد عدمه، وذلك ينفي أن يكون متكلمًا في القدم. وذلك يوجب أن يكون امتناع الكلام في حقه إما لآفة مانعة وهي الخرس، أو لغير آفة وهو السكوت.

ولو ثبت ذلك وصفًا قديمًا لامتنع ارتفاعه من جهة: أن القديم يجب دوامه، وبقاؤه. ويمتنع زواله، وارتفاعه. وذلك يوجب أن لا يوصف بأنه متكلم بحال. وهذا من المحال الذي اتفقنا على ضده، وقامت الدلالة على فساده، وبطلانه.

وإذا امتنع بهذا أن يكون كلامه محدثًا. وجب أن يكون [ظ أ/٩٥] كلامه قديمًا.

قالوا: الآفات، والموانع من الكلام إنما يعود إثباتها إلى الجوارح، والآلات التي تقع بها الاعتمادات التي يظهر معها الكلام. وذلك أمر يعود إلى الشاهد في حق من يتكلم بأداة، وآلة. ويحتاج إلى اعتماد.

فأما من كلامه لا بآلة [1]، ولا بأداة. فلا يكون ذلك ثابتًا في حقه، ولا يكون وصفه بالسكوت، والخرس ضدًا لوصفه بأنه متكلم.

قلنا: الكلام صفة تعود إلى نفس الموصوف به. فيقال: هو متكلم. وذلك لوجود الكلام منه، والخرس، والسكوت هو ضد الكلام؛ لأن كل موصوف فإنه إما أن يوصف بأنه متكلم، أو غير متكلم.

وغير المتكلم إما أخرس، أو ساكت. وهذا كلام لا شك فيه، ولا مرية [ت أ/١٠٩] فأما اتصال هذا الوصف بالموصوف. فهو أمر يعود إلى ذاته. فإن كانت الذات أدوات، وآلات يتصور في حقها الاعتماد ودفع الهوى كان ذلك سببًا في استحقاق الوصف.

---

(١) في نسخة [ت] فأما من كان كلامه ليس بآلة.

وإن كان ذلك في حق من لا يتصور منه ذلك أضيف الوصف إلى [(١)] لا غير. وجرى ذلك مجرى وصف العلم، والقدرة، والإرادة، وغير ذلك من الصفات.

فإنا نثبتها لنفسه، ولا يكون تعلقاتها على نحو ما نعلمه من الشاهد الذي هو جسم. مثل أن يكون ضرورة وكسبًا، ومتعلقًا بقلبٍ إلى غير ذلك.

وكذلك أمر الجهل الذي هو ضده. فنقول إما أن يوصف بالعلم. وأنما أن يوصف بالجهل. إذ كل واحدٍ منهما ضد الآخر. ولا يحتاج مع ذلك إلى المساواة في متعلقات العلم، والجهل، وأسبابهما في دفع كل واحدٍ منهما وضده ومثله هاهنا.

قالوا: كون السكون، والخرس ينافي الكلام لا يدل على أنه ضد له ألا ترى أن الموت ينافي العلم، و [ظ ب/٩٥] الفعل، والإرادة بمعنى، أنه لا إثبات لشيء من ذلك مع الموت. وإن كان ليس بضد لها. فكذلك الخرس، والسكوت هو ضد لما هو شرط الكلام. وهو صحة الآلة. وإنما الموت ضد الكلام [(٢)] والحياة.

قلنا: لا يخلو أن تقولوا: الكلام له ضد أم لا تقولون ذلك؟

فإن قلتم: لا ضد له. فهذا محال تشهد به العادات، والمعارف، وأرباب العقول.

وإن كان له ضد فبينوا غير الخرس، والسكوت. ولا تجدون إلى ذلك سبيلاً.

ولأنه لو جاز أن يقال مثل هذا في العلم، والجهل فيقال: الجهل ليس بضد العلم من حيث أنه يمتنع اجتماعهما [ت ب/١٠٩] كالموت مع العلم. وقد وقع الاتفاق أنه قول باطل فكذلك هاهنا ولا فرق بينهما.

قالوا: قد يجوز أن يخلو الباري من الشيء، وضده. ولهذا لا نصفه بالعقل. ولا بضده. ولهذا الماء ليست له رائحة كريهة ولا ضدها. وكذلك الجماد لا نصفه بأنه متكلم ولا أنه أخرس، ولا ساكت. فهذا أمر قد استقر حكمه في الشاهد، والغائب.

قلنا: الذي يوصف بالكلام وضده الحي القادر فمتى وجد منه الكلام سمى

---

(١) في نسخة [ت] بدون [إلى].

(٢) كلمة [الكلام] ساقطة من نسخة [ظ].

متكلمًا، ومتى عجز عن الكلام ثبت فيه ضده. من السكوت، والخرس، والأداة الموجبة كذلك. وهذا أصل مستقر، مستقيم لا خلاف فيه.

فأما نفي وصفه بالعقل وضده فلأمرين:

أحدهما: النقل وذلك أنه لم يأت النقل بذلك فتبعناه فيه.

والثاني: أن العقل إنما هو من صفات الآدمي. لأنه يعقله، ويحبسه عما لا يجوز على ما يجوز.

والباري لا يصدر منه فعل يوصف بأنه لا يجوز. فلا يحتاج إلى حابس يحبسه عما لا يتصور وجوده منه. ولا إلى ضده.

ولأنه قد ثبت استغناء الباري عن العقل بالحكمة وهاهنا بخلافه.

وأما الماء فإن له رائحة لطيفة على ما ذكر [ظ/٩٦] فما خلا من رائحة. غير أنها تقل في إدراك الحس. كما أن له لونًا لطيفًا يدق عن الحس، ولأن الرائحة ليست من تمام الكمال. فجاز خلو المحل عنها، وعن ضدها. وهاهنا الكلام من تمام الكمال [ت١/ ١١٠] وعدمه نقص فافترقا.

فأما الجماد فالكلام وضده ليسا من خصائصه، ولا من صفاته. فهو كالعلم في حقه، والجهل. وفي الحي الأمر بخلاف ذلك.

واحتج المخالف بقوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ (١) وكل مجعول مفعول، وكل مفعول مخلوق.

فالجواب: أن الجعل قد ورد في القرآن. وليس المراد به الخلق والإحداث ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلُوا۟ ٱللَّهَ عُرْضَةً لِّأَيْمَٰنِكُمْ﴾ (٢) ليس المراد به تخلقوا الله تعالى.

وقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ جَعَلُوا۟ ٱلْقُرْءَانَ عِضِينَ﴾ (٣). ﴿وَجَعَلُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَٰدُ ٱلرَّحْمَٰنِ إِنَٰثًا﴾ (٤).

(١) سورة الزخرف: الآية رقم ٣.
(٢) سورة البقرة: الآية رقم ٢٢٤.
(٣) سورة الحجر: الآية رقم ٩١.
(٤) سورة الزخرف: الآية رقم ١٩.

وقوله: ﴿وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنتُ﴾(١).

﴿اجْعَلْ هَٰذَا الْبَلَدَ آمِنًا﴾(٢).

وهذه المواضع كلها ليس المراد به الخلق، والإحداث. فبطل ما ذكروه.

والثاني: أنه إذا ثبت أن الجعل يراد به الخلق مرة، ويراد به غيره مرة فنقول: معنى قوله هاهنا: (جعلناه) أي أظهرناه، وأنزلناه، وسميناه، ووصفناه بدليل ما ذكرنا.

قالوا: معلوم أنه أخرج هذا الكلام مخرج الامتنان علينا في أنه جعله مفهومًا بلغتنا ولم يكن ذلك بفعل منه. لما ثبت له فيه المنة. وإذا ثبت أنه فعله فهذا هو الخلق بعينه.

ويحقق هذا ويوضحه: أنه إنما يمتن علينا بأفعاله، لا بصفاته. ولهذا ما امتن علينا بعلمه، وقدرته، وعطيته إلى غير ذلك. لأنه لا منّة له علينا [ت ب/١١٠] في ذلك.

لم يبق إلاَّ أنه منَّ علينا بفعله وهو جعله قرآنًا عربيًّا. وهذا هو حقيقة الخلق.

ومما يقوي هذا أنه سماه عربيًّا واللغة العربية إنما هو من أوصاف (٣) ما وصفه كلامنا (٤). فسوى بين كلامنا وكلامه في ذلك وهذا يقوي [ظ ب/٩٦] أنه مخلوق.

قلنا: لا يصح هذا الوجوه:

أحدهما: أن الامتنان علينا في ذلك بكونه مفهومًا لنا. وإنَّ لنا من الصفة ما يوجب لنا إدراك فهمه. فالمنة له في أنه جبلنا على لغة توافق لغة القرآن. حتى يحصل لنا فهمه.

وإنما أضاف الجعل إليه على سبيل التجوز. وإن كان مما لا يتصور فيه الجعل. ولأن معنى هذا الكلام: أنه لو كان القرآن يجعل لجعلناه (٥) قرآنًا عربيًّا. ومثل هذا قد ورد به القرآن. ومنه قوله تعالى: ﴿لَوْ أَرَدْنَا أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا لَّاتَّخَذْنَاهُ مِن لَّدُنَّا﴾(٦).

---

(١) سورة مريم : الآية رقم ٣١ .
(٢) سورة البقرة : الآية رقم ١٢٦ .
(٣) في نسخة [ت] من أوصافنا.
(٤) في [ت] وصفة كلامنا.
(٥) في [ت] لجعلنا.
(٦) سورة الأنبياء :الآية رقم ١٧ .

والمراد به لو أردنا أن نتخذ ولدًا لاتخذناه من عندنا. وإن كان اتخاذ الولد على الله تعالى محالاً [١].

ومثله هاهنا. ويحقق هذا ويوضحه: أن جعل الكلام العربي غير عربي، ويكون هوهو [٢] من المحال الذي لا يمكن وقوعه. فبان بهذا أن الامتنان منه أنه خصنا بإنزال هذا [٣] الكتاب الذي نفهمه بلغاتنا. لا أنه مما يتصور وقوع الجعل فيه بحال.

واحتج بقوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ [٤] فسمى الذكر محدثًا. والذكر هو القرآن فدل على [ت ١١١/١] أنه محدث.

فالجواب: أن هذا ذكر منكّر، وليس فيه ما يدل على ذكر مخصوص فما الدليل على أنه أراد به القرآن؟

ويتحقق هذا. أن الذكر يشتمل على معانٍ:

منها: الذكر الذي هو الكلام. إما القرآن أو غيره.

ومنه قولك: ذكرت الله تعالى، وذكرت كذا.

ومنه: الذكر الذي هو ضد النسيان. وهو علم القلب.

ومنه: الذكر الذي هو الشرف. ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ﴾ [٥] أي وإنه لشرف.

ومنه: الرسول.

ومنه: قوله تعالى: ﴿قَدْ أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا ۝ رَّسُولًا يَتْلُوا عَلَيْكُمْ﴾ [٦][٧].

وإذا كان الذكر منكّرًا فيحتمل أنه أريد به أحد هذه الوجوه. أو الأذكار المحدثة

---

(١) في نسخة [ت] محالاً.
(٢) في نسخة [ت] هو. مرة واحدة.
(٣) كلمة [هذا] ساقطة من [ت].
(٤) سورة الأنبياء: الآية رقم ٢.
(٥) سورة الزخرف: الآية رقم ٤٤.
(٦) في [ت] جاء: وأنزلنا إليكم. وصحة الآية: ﴿قَدْ أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا﴾.
(٧) سورة الطلاق: الآية رقم ١٠.

غير القرآن.

وأجاب إمامنا أحمد رضي الله عنه [١] بهذا. وأنه منكر، وليس معه ما يدل أنه أراد به القرآن. وإلا فالقرآن جاء بالذكر المعروف في قوله: ﴿صٓ وَٱلْقُرْءَانِ ذِى ٱلذِّكْرِ﴾ [٢] [ظ ٩٧/أ].

وأما قوله: محدث، فيحتمل أنه محدث نزوله، وإظهاره دون نفسه وهذا جائز. ويحتمل أن يريد بقوله (محدث) أي جلي واضح.

وقد تقول العرب: محدث. والمراد به الواضح الصقيل الجلي. وأنشدوا منه: قول الشاعر [٣]:

ضربت به عند الأمير فأرعشت يداك وقالوا محدث غير صارم

أي جلي صقيل.

واحتج بقوله تعالى: ﴿وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ مَفْعُولًا﴾ [٤]. والأمر هو القرآن الذي هو في قوله: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [٥] فقد أخبر أنه مفعول [ت ب/١١١] والمفعول مخلوق.

فالجواب: أن الأمر هاهنا أراد به قضاه، وتدبيره. ولهذا قد فسره في الآية الأخرى. وهو قوله تعالى: ﴿وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا﴾ [٦].

ومما يبين هذا أنه قال في أول الآية: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَىْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ﴾ [٧]. فبين أن قوله: ﴿وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ﴾ تعالى: ما قضاه له من تزويجها وما أراد من تشريع جواز نكاح زوجات الأدعياء. إذا قضوا منهن وطرًا.

ولأنا نحمل قوله الأمر على الشأن، والقصة وذلك يعود إلى المفعولات، والمقدرات [٨]، والمقضيات، وما يظهر من شؤون عباده في تصاريفهم.

---

(١) في نسخة [ت] إمامنا أحمد. فقط بدون - رضي الله عنه-.
(٢) سورة ص: الآية رقم ١.
(٣) عبارة [قول الشاعر] زيادة من [ت].
(٤) سورة الأحزاب: الآية رقم٣٧.
(٥) سورة الأعراف: الآية رقم ٥٤.
(٦) سورة الأحزاب: الآية رقم ٣٨.
(٧) سورة الأحزاب: الآية رقم ٣٧
(٨) في نسخة [ت] والمقدورات.

ومثله قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَمۡرُ فِرۡعَوۡنَ بِرَشِيدٖ﴾ [١].

واحتج بقوله تعالى: ﴿وَمِن قَبۡلِهِۦ كِتَٰبُ مُوسَىٰٓ﴾ [٢].

فأخبر أن له ما هو قبله. وهو كتاب موسى.

وقوله تعالى: ﴿وَمُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ﴾ [٣] يعني لما سبقه من الكتب السابقة.

فالجواب. أن المراد بالسبق، والتقدم في الظهور والإنزال لا في الوجود. كما روي: أن الله تعالى كتب في كتابه: (سبقت رحمتي غضبي) [٤] ليس المراد به سبق صفة من صفاته للأخرى من صفاته. وإنما المراد به سَبَقَ سَبَبُها وَمَوْجِبُها [٥] الذي أظهرته لعبادي من إنزال الكتب، والنذارة، والرعاية والحجة على العذاب، والعقاب.

واحتج بقوله: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ﴾ [٦] [ظ ب/٩٧]. وإنما سمى الكلام حديثًا؛ لأنه حدث بعد أن لم يكن.

فالجواب: [ت/١١٢/١] أن الحديث عبارة عن الكلام الذي يقع به الإخبار مأخوذ من المحادثة وهي المعادضة في الكلام بالأخبار. والقرآن خبر أنزله الله إلى عباده ولأنه أضاف إليه اسم الحديث لمكان قرب ظهوره إلى عباده بإنزاله. فأما أن يرجع إلى نفسه، وحدوثه في ذاته فلا.

واحتج بقوله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [٧]. والإحكام، والتفصيل فعلان، ما يحله الفعل فهو مخلوق.

---

(١) سورة هود : الآية رقم ٩٧ .

(٢) سورة هود : الآية رقم ١٧ ، والاحقاف : الآية رقم ١٢ .

(٣) جزء آية في سور كثيرة : البقرة : ٩٧ ، آل عمران : ٣ ، المائدة : ٤٦ أ ٤٨ .

(٤) الحديث القدسي : (إن رحمتي تسبق أو (سبقت) غضبي) ذكره البيهقي في الأسماء والصفات ، ص٣١٩، ط الأولى وروي الحديث في مختصر العلو للعلي الغفار تحقيق الشيخ الألباني ، ص ٩٢ (المكتب الإسلامي) ، وذكره السيوطي في المد المنثور في التفسير بالمأثور ، ٦/٣ ، دار الفكر أ بيروت ويوجد حديث آخر نصه : (إن الله كتب لنا قبل أن يخلق الخلق أن رحمتي سبقت غضبي) ذكره العلي الغفار في مختصر العلو تحقيق الألباني ، ٩٢ ط المكتب الإسلامي .

(٥) في نسخة [ظ] وموجبوها . والصحيح ما جاء في نسخة [ت] وموجبها .

(٦) سورة الزمر : الآية رقم ٢٣ . (٧) سورة هود : الآية رقم ١ .

فالجواب: أن المراد به : أحكم معناه ، وما حواه من الأحكام ، والأوامر ، والنواهي إلى غير ذلك . أو المراد به أحكامه إثبات حكمه ، وأنه لا يجوز أن ينسخ بجملته ، ويرفع حكمه . كما فعل بالكتب قبله . فأما لأن يكون في نفسه مفعولا فلا .

واحتج بما روي عن عمران بن حصين : أن النبي ﷺ قال : **«كان الله قبل أن يخلق الذكر ثم خلق الذكر وكتب فيه كل شيء»** [(١)] .

والجواب: (أن أحمد رضي الله عنه قال : لم يروه خلق الذكر) إلا الطنافيسى عن الأعمش عن جامع بن شداد عن صفوان بن محرز عن عمران بن حصين ووهم فيه .

والصحيح ما رواه أبو معاوية [(٢)] عن الأعمش بالإسناد : (أن الله كتب الذكر) [(٣)] .

وقد قيل: إن الذكر هاهنا أراد به [(٤)] اللوح الذي كتب فيه الذكر [ت ب/١١٢] فسماه ذكرًا على سبيل المجاز لقربه منه كما سمى الرسول ذكرًا لوصوله على يده . فسمى اللوح ذكرًا كما يسمى المصحف قرآنًا بقول النبي ﷺ : (لا تسافروا بالقرآن إلى أرض العدو) [(٥)] . أي ما فيه القرآن .

واحتج: بأن كلام الله تعالى يجب أن يكون منزهًا [(٦)] عن النقص والعيب ، وما يوجب النقص . وقد ثبت أن القرآن فيه خطاب الأمة بالتكليف ، وإسماعهم الأخبار ، والقصص ، وإلزامهم الأمر ، والنهي . ووجود ذلك من غير سامع [ظ/١/٩٨] لا يكون مفيدًا .

---

(١) الحديث الذي وجدته فيه (كان الله لا شيء غيره وكان عرشه على الماء وكتب في الذكر كل شيء) رواه الطبري في تاريخه ، ٣٨/١ ط دار المعارف .

(٢) في [ت] أبو معوية : والصحيح : أبو معاوية كما في [ظ] .

(٣) أما الحديث الذي رواه أبو معاوية عن الأعمش هو ما نصه (أن الله كتب الذكر) . ذكره البخاري في التاريخ الكبير ، ٣٠٥/٤ ط بيروت .

(٤) في [ت] أن الذكر أراد به هاهنا .

(٥) الحديث : ذكره الساعاتي في بدائع المنن ١١٤٩ ، دار الأنوار ، والطحاوي في مشكل الآثار ، ٢/ ٣٦٩ ، ط مجلس دار النظام (الهند) ، وكنز العمال للمتقي الهندي ، رقم ٢٣٣٦ ، ٢٨٦٣، ط التراث الإسلامي ، وابن نعيم في حلية الأولياء ، ٨/ ٢٦٥ ط الخانجي .

(٦) في [ت] متنزها .

والكلام الذي لا يفيد يكون عبثًا، وهذيانًا. وذلك يوجب نقصًا في المتكلم، والكلام جميعًا.

فاقتضى ذلك أن لا يكون كلامه موجودًا إلا عند خطابه. وذلك يوجب أن يكون محدثًا ومخلوقًا.

ومما يقوى هذا: أن الله تعالى أخبر عن أقوال الذين حكى عنهم من الرسل، ومن أرسل إليهم من فرعون، وهامان، وغيرهم من الأمم، وأخبر عن الشيطان أنه قال، والنملة، وغير ذلك.. وقوله ذلك عنهم قبل وقوعه كذب وذلك لا يجوز.

والجواب: أن الكلام إنما يكون عبثًا إذا خلا عن فائدة. فأما انفراد المتكلم به. فلا يوجب ذلك أن يكون عاطلاً عن إفادة وكلام الله منفردا بوحدانيته يفيد فوائد:

منها: أنه يثبت له استحقاق صفة [1] الكلام في القدم، وأن لا يكون الكلام في حقه صفة حادثة وجدت بعد أن لم تكن. وهذه من أكبر الفوائد.

ومنها: أنه يثبت له تحقيق العلم بأحوال المصنوعات من خلقه، وحقوق ذلك بقوله. ولأنا قد وجدنا أن الآدمي ينفرد بكلامه، ولا يخرج بذلك عن الفائدة، ولا يدخل في حيز العبث ولهذا ينفرد بدارسة العلم وأمثال ذلك. فلا ينسب بذلك إلى العبث والهذيان. إذ فيه معنى مطلوب تدعو إليه الحاجة أو غير ذلك من الأسباب الموجبة.

فمن طريق الأولى أن يكون في الغائب مثله. إذ الفائدة التي أثبتناها أقوى.

وأما تعلقهم بأن فيه خطابًا للمعدوم. وذلك لا يصح. فليس بصحيح لأن تقدم الخطاب على وجود المخاطب إذا كان ذلك مشروطًا بوجود المخاطب أمر صحيح جائز.

ولهذا إنما حصلت المواجهة بالخطاب لمن في عهد النبي ﷺ. ثم إنا دخلنا في الخطاب، وإن كان وجودنا بعد الخطاب بزمان طويل.

فإذا جاز تقدم الخطاب على بعض المخاطبين [ظ ب/ ٩٨] معلقًا بشروط وجودهم.

---

(١) في نسخة [ت] استحقاقا لصفة الكلام.

فكذلك الكل، ولا فرق.

وهذه مسألة قد استوفيناها في أصول الفقه. وقد تأكد هذا بقوله تعالى: ﴿لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ﴾ (١). معناه: أنا نذيركم بالقرآن، ومن بلغه القرآن ممن حدث فيما بعد فأنا نذيره.

وبهذا ثبت صحة [ت ب/١١٣] قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ﴾ (٢).

ومما يحقق هذا ويوضحه: أنه قد يوجد في خطاب أهل التكليف بعضهم لبعض بأوامر يكون المأمور بها في حالة الأمر معدومًا (٣).

ولهذا يوصى أن ينصب لأولاده من ينظر عليهم (٤). إما فلان باسمه أو من كان من قبيلة فلان ينسبه أو من كان عالمًا أو قاضيًا (٥) أو أمين حكم لصفته.

وكذلك في الوقوف فيمتثل أمره، ويعمل به بعد موته بالسنين الكثيرة.

وقد أجاب بعض الموافقين لنا في هذه المسألة بجواب زعم أنه كافٍ في شبهة الخصم (٦). وفيه بيان الضعف فيما قدمنا من الأجوبة.

فقال: إنما يطلب التعليل في إثبات ما إثباته ووقوعه يكون على حسب الاختيار. فأما صفات النفس فتلك تثبت واجبة لنفسه، كثبوت العلم، والقدرة. وما يثبت للنفس فلا يطلب لإثباته علة في حق الباري تعالى فأنا متى طلبنا علة مصححة للوصف أفضى ذلك إلى ثبوت الصفة على طريق الاختيار فيكون مراده ومفعوله.

وكل مراد ومفعول يجب أن يكون محدثًا مخلوقًا لافتقاره إلى مريد، وفاعل. وما طلبوه في حق الباري إنما يحسن أن يطلب في حق الآدمي. لأن صفاته موقوفة على إرادة فاعلة (٧)، واختياره، وإيجاده.

---

(١) سورة الأنعام: الآية رقم ١٩.
(٢) سورة سبأ: الآية رقم ٢٨.
(٣) في [ت] يكون المأمور بها في حالة الأمر معدوم. والصحيح ما أثبتناه من نسخة [ظ] وهو [معدومًا] بالنصب.
(٤) في [ت] من نظر إليهم.
(٥) أو قاضيا. ساقطة من [ت].
(٦) في نسخة [ت] في رد شبهة الغير.
(٧) في نسخة [ت] على إرادة فاعلها.

وهذا الكلام فيه ضعف من جهة: أن الصفات الثابتة لله تعالى الواجبة لنفسه [ت أ/ ١١٤] فإنها وإن خرج إثباتها (١) عن مقام الاختيار إلا أنها محروسة عن إلحاق نقص بل يجب إثباتها على سبيل الكمال فصار إثباتها مشروطًا بما ذكرنا.

[ظ أ/ ٩٩] ولا خلاف بين أهل الإثبات عامة. أنه لا يجوز أن يلحق به صفة تدعو إلى نقص ولهذا نفينا عنه (٢)الجسيمة، والجوهرية، والكيفية، والكمية، وامتنعنا من إثبات ماهية يتصرف فيها العقل.

لما في ذلك من نقيصة ولهذا المعنى دخل أرباب التأويل فيما استجازوا تأويله من نقل ظاهرا الخبر عن أصله، وصرفه عن حقيقته لعارض نقص يلحق من بقاء على الظاهر، والحقيقة.

فصار هذا الذي قيدنا به الصفات فيما اتفقت (٣) عليه الأمة مبطلاً لما ادعاه هذا القائل.

ولأن إظهار الفائدة في الصفة، وتحصل المطلوب بها، وتأهيل إلحاقها، وإثباتها بمماسة على صحة الاستحقاق. ويمنع نفور النفس، والعقل عنها أمر مطلوب فيما يراد عمله في الشاهد، والغائب، والقديم، والمحدث. ليكون الإثبات على بينة، والمنع على سبب موجب، أو أمر مانع على ما يقتضيه النفي، والإثبات.

وأما قولهم: إن كلام الله صدق، وإخباره عن النملة، والهدهد، وفلان، وفلان. بأنهم قالوا، وأجابوا، وعملوا إلى غير ذلك قبل وجوده كذب. قول ليس بصحيح. وذلك أن الإخبار (٤) قد يقع على وجهين:

أحدهما: سابقة لما أخبر به. فذلك نجعله من أقسام العلم إذا كان [ت ب/ ١١٤] حقًّا ومن أقسام الجهل إذا كان كذبًا.

والثاني: قد يقع تابعه بعد وجود المخبر عنه فيكون من أقسام الصدق. وإن كان

---

(١) كلمة: (إثباتها) ساقطة من [ت].
(٢) كلمة (عنه) ساقطة من [ت].
(٣) في نسخة [ظ] ونسخة [ت] فيما اتفق عليه الأمة. والصواب ما أثبتناه.
(٤) في [ت] والاختيار. والصواب ما أثبتناه من نسخة [ظ].

صادقًا. وهو الذي يكون عند السبق علمًا. أو يكون من أقسام الكذب. وهذا الذي يكون عند السبق جهلاً وهذا أمر صحيح. ولأن الإخبار من أقسام الكلام الداخل في مقترنات التصانيف وهو أنه إعلام من المُخْبِرِ به العالم إلى المُخْبَرِ به.

وإذا كان سابقًا على المخبر فقد وجد فيه أحد المتضايفين وبقي [ك ب/٩٩] اجتماع التضايف على شرطه في الوجود للمخبر به. وصار ذلك كالأمر المتقدم وجوده على وجود المأمور سواء.

وهذا صحيح ظاهر لا شبهة فيه.

وجواب آخر: وهو أن تضايق الأخبار إلى المُخْبِرِ والمخَبَر به [1] في حقه تعالى يجري مجرى العلم. فإنه يتعلق بالمعلوم بشرط دُخُوله في حيز العلم. ولا يقال: إنه لما عدم المعلوم الذي يتصور وجوده يجب أن يرتفع العلم.

وكذلك القول في القدرة لن تتقدم بنفسها [2] إلا عند وجود المقدور. وكذلك القول في الإرادة وغير ذلك من الصفات. بل نقول: تأخر المقدور عن القدرة لا يدل على عدمها فليكن في الخبر أيضًا كذلك. ولا فرق بينهما.

واحتج بأن قال: قد اتفقنا على أن الكلام هو الحروف، والأصوات. ومعلوم أن ذلك من جملة المفعولات. ولهذا نقول في كلامنا: لما كان فعلاً كان مخلوقًا لأنه من نتائج أفعالنا، وحركاتنا في مُحَالٍ قَدَّرْنَاه.

فالجواب: أن الحروف، والأصوات المحدثة مفعولة لأنها من العباد، ومضافة إليهم. فأما كلام الله تعالى فلا يجوز أن يقال: إن كلام الله تعالى [ت ١/١١٥] مفعول لاتفاقهما في حد الكلام.

ألا ترى أنا نتفق في الباري في حد العلم، ونختلف في ماهيته. فعلمنا عرض ومكتسب [3]، أو ضروري. وعلم الباري تعالى ليس بعرض، ولا مكتسب، ولا ضروري.

---

(١) (به) من [ت].
(٢) في نسخة [ت] وكذلك القول في القدرة. أن تقدم نفسها.
(٣) في [ت] عرض ومكتسب.

وكذلك يتفق القديم والمحدث في حد الوجود، والبقاء، والحياة وإن اختلفنا في ماهية ذلك، ومثله هاهنا.

ولأنا قد بينا: أن كلام الله تعالى غير مرتبٍ في وجوده. وكلام الآدمي مرتب في وجوده. لأنا نتكلم بآلات، وأدوات. ولا يمكننا الإتيان به جملة واحدة. لأن ذلك يوجب إثبات حركتين، وأكثر في حالة واحدة، بآلة واحدة. وذلك محال.

وكلام الله لا يحتاج الباري فيه إلى آلات، وأدواتٍ، وحركاتٍ [ظ/١/١٠٠] على ما قدمنا من بيانه فلذلك افترقا.

* * *

فصل [كلام الله تعالى القرآن]

كلام الله تعالى القرآن. وغيره [١] من كلامه هو الحروف، والأصوات. وهو قول عامة العلماء.

وذهب الأشعرى [٢] إلى أن الكلام من الله ومن غيره من العباد بمعنى قائم بالنفس، وأن الحروف، والأصوات عبارة عنه. وهي غيره.

واختلفت الرواية عن الأشعري في الحروف، والأصوات. هل تسمى كلامًا حقيقة في حق العباد أم لا ؟ فقال مرة: إنها ليست كلامًا في حق العباد. كما أنها ليست كلامًا في حق الله تعالى.

وقال مرة أخرى: هي كلام حقيقة في حق العباد. والدلالة على ذلك طريقان:

احدهما: النقل.

والآخر: المعنى المعقول.

فأما النقل فمنه قوله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ ۝ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ﴾ [٣]. والذي يتحرك به اللسان إنما هو الحروف، والأصوات. وذلك أن هذه الآية وردت على [ت ب/١١٥] سبب. وهو أن النبي ﷺ كان إذا سمع القرآن من جبريل قرأه معه حرصًا على حفظه.

فأمر النبي ﷺ [٤] باستماعه من جبريل. ثم يقرأه بعد ذلك على سبيل الاتباع له في ذلك. وهذا ظاهر واضح في أن الذي يتحرك به اللسان هو القرآن الذي سمعه من جبريل. وليس ذلك هو المعنى القائم في النفس.

---

(١) (وغيره) زيادة من [ظ].

(٢) أبو الحسن الأشعري : هو علي بن إسماعيل بن إسحاق من نسل الصحابي أبي موسى الأشعري . كان من الأئمة المجتهدين ولد في البصرة سنة ستين ومائتين وتوفي سنة أربع وعشرين وثلاثمائة هجرية [طبقات الشافعية] .

(٣) سورة القيامة : الآية رقم ١٧ .

(٤) في نسخة [ت] عليه السلام .

ودليل آخر: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ﴾ (١).

وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا﴾(٢).

وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَٰذَا الْقُرْآنِ﴾ (٣).

وقوله: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ﴾ (٤).

وقوله تعالى: ﴿قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا﴾(٥) [ظ ب/١٠٠].

ولهذه الآيات نظائر كثيرة. تدل على أن القرآن هو المدرك بحاسة السمع. وذلك أمر يختص بالكلام الذي هو الحروف، والأصوات. ولا يتعلق بما في النفس.

ودليل آخر: قوله تعالى: ﴿إِنْ هَٰذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ﴾ (٦). وهذا فيما حكى أهل التفسير: أنه أراد به الوليد بن المغيرة لما سمع القرآن قال: إن هذا إلا قول البشر.

وهذه الإشارة إنما هي إلى الحروف، والأصوات التي هي التلاوات. ولا يجوز أن تكون إشارة إلى ما في نفس الباري. وهذا حسن واضح.

ودليل آخر: قد وصف الله تعالى بأنه نداء في مواضع من القرآن.

منها قوله تعالى: ﴿وَإِذْ نَادَىٰ رَبُّكَ مُوسَىٰ أَنِ ائْتِ الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (٧).

وقوله تعالى: ﴿وَنَادَيْنَاهُ مِن جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ وَقَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا﴾ (٨) [ت ١١٦/أ].

وقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ بِجَانِبِ الطُّورِ إِذْ نَادَيْنَا﴾ (٩).

ومعلوم أن النداء خطاب هو حروف، وأصوات. تصدر من المنادي فتصل إلى سمع المنادَى بها يشتمل على اسم المنادَى. وبهذا فسر الله نداءه لموسى.

---

(١) سورة المائدة: الآية رقم ٨٣ .
(٢) سورة الأعراف : الآية رقم ٢٠٤ .
(٣) سورة فصلت: الآية رقم ٢٦ .
(٤) سورة الأحقاف : الآية رقم ٢٩ .
(٥) سورة الجن: الآية رقم ١ .
(٦) سورة المدثر : الآية رقم ٢٥ .
(٧) سورة الشعراء : الآية رقم ١٠٠ .
(٨) سورة مريم : الآية رقم ٥٢ .
(٩) سورة القصص : الآية رقم ٤٦ .

فقال: ﴿يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّيٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾(١).

﴿يَٰمُوسَىٰٓ ۝ إِنِّيٓ أَنَا۠ رَبُّكَ فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾(٢).

﴿يَٰمُوسَىٰٓ إِنَّهُۥٓ أَنَا ٱللَّهُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾(٣)

وقوله تعالى: ﴿إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدْنِي﴾(٤).

وأمثال ذلك. وهذا يبين: أن كلامه نداء.

وحقيقة النداء: كلمات هي حروف، وأصوات. تشتمل على خطاب المناديَ باسمه.

ودليل آخر: وهو أن الله سمى نفسه قائلاً، وأخبر أنه خاطب بقوله مُواجهةً في مواضع.

منها:

قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (٥). القصة بطولها.

وقوله تعالى: ﴿قَالَ يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّي ٱصْطَفَيْتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ بِرِسَٰلَٰتِي وَبِكَلَٰمِي فَخُذْ مَآ ءَاتَيْتُكَ وَكُن مِّنَ ٱلشَّٰكِرِينَ﴾(٦).

وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ﴾(٧) [ط١/ ١٠١].

وقوله تعالى: ﴿وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ﴾(٨).

والآيات في هذا كثيرة.

وحقيقة القول عند أهل الخطاب. إنما هو كلام وحروف، وأصوات. وإذا وجدت من المخاطب سمى بها قائلاً. كما يسمى متكلمًا. ولا نزاع في هذا عند جميع أهل اللغات العربية وغيرها.

(١) سورة القصص: الآية رقم ٣٠.
(٢) سورة طه: الآية رقم ١١.
(٣) سورة النمل: الآية رقم٩.
(٤) سورة طه: الآية رقم ١٤.
(٥) سورة البقرة: الآية رقم ٣٠.
(٦) سورة الأعراف: الآية رقم ١٤٤.
(٧) سورة البقرة: الآية رقم ٣٤.
(٨) سورة البقرة: الآية رقم ٣٥.

ودليل آخر: وهو أن الله تعالى سمى القرآن منزلاً، وتنزيلاً. وأخبر بإنزاله على رسوله ﷺ.

فمن ذلك قوله تعالى [ت ب / ١١٦]: ﴿طه ۝ مَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لِتَشْقَىٰٓ﴾ (١).

وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٌ﴾ (٢).

وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ۝ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ۝ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ۝ وَإِنَّهُۥ لَفِى زُبُرِ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ (٣).

وقوله تعالى: ﴿تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ﴾ (٤).

وقوله: ﴿تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ (٥)

والآيات في ذكر التنزيل كثيرة. والمنزّل الذي أتى به جبريل إلى النبي ﷺ هو الحروف، والأصوات. وقد سماه الله تعالى قرآنًا. وهذا جلي واضح.

ودليل آخر وهو أن الله تعالى أخبر أن الكفار يريدون تبديله واللغو فيه.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا۟ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ (٦).

وقوله تعالى: ﴿ٱئْتِ بِقُرْءَانٍ غَيْرِ هَٰذَآ أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِىٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآئِ نَفْسِىٓ﴾ (٧).

وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَا تَسْمَعُوا۟ لِهَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ وَٱلْغَوْا۟ فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ﴾ (٨).

وإنما أشاروا بذلك إلى هذه الحروف، والأصوات التي سمعوها من النبي ﷺ.

ودليل آخر أن الله تعالى تحداهم حين زعموا أنه من كلام النبي -ﷺ- وأنه مفترى، وأنه شعر، وأنه سحر على أن يأتوا بمثله.

في قوله: ﴿قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ﴾ (٩).

---

(١) سورة طه: الآية رقم ١.
(٢) سورة فصلت: الآية رقم ٤٢.
(٣) سورة الشعراء: الآية رقم ١٩٢.
(٤) سورة الزمر: الآية رقم ١.
(٥) سورة السجدة: الآية رقم ٢.
(٦) سورة الفتح: الآية رقم ١٥.
(٧) سورة يونس: الآية رقم ١٥.
(٨) سورة فصلت: الآية رقم ٢٦.
(٩) سورة هود: الآية رقم ١٣.

وقوله: ﴿قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ﴾ (١).

وفي موضع آخر: ﴿بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾ (٢).

وقوله تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ﴾ (٣) [ت أ/١١٧] [ظ ب/١٠١].

وأخبر الله تعالى عنهم أنهم قالوا: ﴿مَا هَٰذَا إِلَّا إِفْكٌ مُّفْتَرًى﴾(٤).

وقالوا: ﴿إِنْ هَٰذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾ (٥).

وقال تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَّتَرَبَّصُ بِهِ رَيْبَ الْمَنُونِ﴾ (٦).

وإنما الإشارة في جميع هذا إنما هي إلى الأصوات، والحروف. لا إلى ما هو قائم في النفس. لأن ما في النفس لم يصلهم، ولا سمعوه، ولا عرفوه. وإنما عرفوا هذه التلاوات.

وإليها أشاروا بالشعر، والسحر، وقول البشر، وتعليم البشر. حيث أخبر تعالى عنهم أنهم قالوا: ﴿إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ﴾ (٧).

قالوا هذه الآيات تضمنت ما أضيف إلى الله تعالى، وتسمية القرآن، ونحو ذلك على سبيل المجاز من جهة: أنها عبارة عن كلامه؛ لأنها كلامه.

على سبيل الحقيقة. فتقديره: يبدلون عبارة كلام الله: فأتوا بمثل عبارته. وعبارة عن قوله: « وإنّ هذا تنزيل » عبارة كلامه. فأما أن نريد به كلامه الحقيقة فلا.

قلنا: الأصل في الخطاب الحقيقة. فمن نقله إلى المجاز يحتاج إلى دليل. فأما مجرد الدعوى فغير مقبول. ولأن تبديل العبارات أمر ليس بممنوع منه.

وإنما الممنوع منه إنما هو تبديل نفس كلامه تعالى.

---

(١) سورة يونس: الآية رقم ٣٨.
(٢) سورة البقرة: الآية رقم ٢٣.
(٣) سورة الإسراء: الآية رقم ٨٨.
(٤) سورة سبأ: الآية رقم ٤٣.
(٥) سورة المائدة: الآية رقم ١١٠.
(٦) سورة الطور: الآية رقم ٣٠.
(٧) سورة النحل: الآية رقم ١٠٣.

ويحقق هذا: أن العبارات عن الأشياء إنما تكون لتحصيل الإفهام، والتقريب من النفس. فهو يجري مجرى التفسير. فهو مثل قولك: ذهب، وزال، وَمَرّ، وانتقل، وأمضى إلى نحو ذلك مما يدل على معنى الكلمة لتحقيق فَهْم [(١)].

فعلمنا أن المنهي عنه [ت ب/١١٧] إنما هو تبديل كلام الله وتغييره. ولأن الله تعالى إنما تحداهم بكلامه لعلمه أنهم يعجزون عن الإتيان بمثله.

وإنما عجزوا عن الإتيان بمثل هذا الذي سمعوه، وصار بذلك علمًا دالاً على صدق رسول الله [(٢)] ﷺ. [ظ ١/١٠٢] ولو كان عبارة عن كلام الله. لما كان قد عجزوا عن كلامه القديم. لما [(٣)] عجزوا عن العبارات المحدثة، والحروف، والأصوات المحدثة.

ومثل هذا [(٤)] لا يجوز أن يعيرهم به؛ لأنه لو عيرهم بذلك لحسن أن يقال في جواب ذلك. هذا الذي تقرعنا بالعجز عنه. ليس هو صفة لك، وإنما هو من جنس كلامنا، ومخلوق كسائر الكلام.

وهذا مما لا يجوز لأنه تقريع لهم بما هو كلامهم، ومن جنس كلامهم. فبان أن هذا كلام باطل لا يجوز الاعتماد عليه.

ودليل آخر: هو أن الله تعالى افتتح كثيرًا من سور القرآن [(٥)] بحروف مثل قوله: ﴿الٓمٓ﴾ ﴿الٓرۚ﴾ ﴿الٓمٓصٓ﴾ ﴿طه﴾ و ﴿طسٓمٓ﴾ و ﴿كٓهيعٓصٓ﴾ و ﴿حمٓ﴾ ﴿عٓسٓقٓ﴾ و ﴿صٓۚ﴾ و ﴿قٓۚ﴾ و ﴿نٓۚ﴾ ونحو ذلك.

ومعلوم: أن الحرف لا يعبر [(٦)] إلا عن معناه، ومعنى الحرف إنما هو أحد أجزاء الكلمة لا غير.

ولهذا: إذا قيل: ما الحرف من زيد؟ قلنا: زيد ثلاثة أحرف. فكل واحد منها جزء

---

(١) في [ت] فهمنا.
(٢) في [ت] صدق الرسول.
(٣) في نسخة[ت] وإنما عجزوا.
(٤) في [ت] ومثله لا يجوز.
(٥) في نسخة [ت] جاءت العبارة [وهو أن الله تعالى افتتح كلامه كثيرا من سورة القرآن] والصحيح ما أثبتناه من نسخة [ظ].
(٦) في نسخة [ت] لا يُعَبِّرُ به إلا عن معناه. وفي [ظ] لا يُعَبِّرُ إلا عن معناه.

من كلمة. هي الاسم. فلا يخلو: إما أن يكون القرآن في الأصل حروفًا. فهو هذه الحروف كما قلنا.

وإما أن يكون ليس بحروف فوجب أن لا تكون هذه الحروف عبارة عن كلام الله لأنها إنما يعبر بها عن الحروف. وهذا قول باطل.

وقد احتج علماء التفسير من هذه الحروف بوجهٍ آخر. وهو أنهم قالوا: إنما افتتح الله تعالى [ت/١١٨/١] أوائل السور بالحروف. ليبين أن جميع الكتاب إنما هو من هذه الحروف المقطعة. واستدلوا على ذلك بقوله: ﴿الٓمٓ ۝ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ﴾ [١].

أراد به أن هذه الحروف هي أجزاء من ذلك الكتاب الذي وُعِدْتَ به.

وكذلك قوله: ﴿الٓمٓصٓ ۝ كِتَٰبٌ أُنزِلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُن فِى صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ لِتُنذِرَ بِهِۦ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [٢].

وقوله: ﴿الٓر ۚ تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ وَقُرْءَانٍ مُّبِينٍ﴾[٣]. ونحو ذلك من الآيات كثير.

إن هذه الحروف هي [٤] الآيات، وهي الكتاب الذي أنزل إليك وهذا طريق حسنٌ من الاستدلال [ظ ب/١٠٢] واضح.

ودليل آخر من السنة. رويت أخبار صحاح: نقلها الأئمة [٥] وتلقتْهَا الأمة بالقبول.

منها: ما يشتمل على ذكر الحروف في القرآن.

ومنها: ما يشتمل على أن كلام الله تعالى أصوات.

أما في الحروف: فما روي عن مسعود. أنَّ النبي ﷺ قال: (اقرءوا القرآن فإنَّكم تؤجرون في كل حرفٍ منه عشر حسنات أمَا أني لا أقول الم حرف ولكن ألف حرف، ولام حرف، وميم حرف. فذلك ثلاثون حسنة) [٦].

---

(١) سورة البقرة: الآية رقم ١، ٢. (٢) سورة الأعراف: الآية رقم ١، ٢.
(٣) سورة الحجر: الآية رقم ١.
(٤) في نسخة [ت] فهي. وهذا خطأ. والصواب ما أثبتناه من نسخة [ظ].
(٥) عبارة (نقلها الأئمة) جاءت في نسخة [ت].
(٦) ذكره الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة، ٦٤٠، المكتب الإسلامي، والبغدادي في تاريخ

وروي عن النبي ﷺ أنه قال: (يأتي على الناس زمان يقرأ أحدهم القرآن لا يسقط منه ألفًا ولا واوًا. وساق الحديث).

أما المروي في الصوت. فما روي عن ابن مسعود أن النبي ﷺ قال: (إذا أتاكم [1] الله بالوحي سمع صوته أهل السماء فيخرون سجدًا وفي لفظ آخر: سمع صوته أهل السماء كجر السلسلة على الصفا فيخرون سجدًا حتى إذا خر عن قلوبهم - يعني سكن عن قلوبهم - نادى أهل السماء أهل السماء ماذا قال [ت ب/١١٨] ربكم فينا دون الحق قال كذا وكذا) [2]

وروي عن النبي ﷺ قال: (إذا جمع الله الخلائق في صعيد واحد فيناديهم بصوت يسمعه من بَعُد. كما يسمعه من قَرُب: أنا الملك أنا الديان) [3].

والأخبار في هذا كثيرة. فإنما اختصرنا على هذا. لأنه كافٍ لمن أراد الله هدايته.

وأما الدلائل المعقولة. فمن ذلك: أن أهل اللغة العربية عامة: قسموا الكلام ثلاثة أقسام: اسم، وفعل، وحرف. وحدوا الاسم بأنه ينادى ويعبر به عن شخص. ومن خصائصه: التنوين، والحروف الخافضة إلى غير ذلك.

والفعل: ما يصرف للماضي، والحال، والاستقبال، واسم الفاعل والمفعول. إلى أمثال ذلك.

والحروف: أدوات، وصلات تدل على معاني في غيرها. نحو هل، وبل، ومَنْ. ونحو ذلك.

بغداد، ١/ ٢٨٥، بيروت، والسيوطي في الدر المنثور في التفسير بالمأثور، ١/ ٢٢، دار الفكر بيروت، والمتقي الهندي في كنز العمال، ح رقم ٢٣٢١ التراث الإسلامي

(١) في نسخة [ت] إذا تكلم الله بالوحي.

(٢) في نسخة [ت] كذى وكذى. وهو خطأ. والصواب ما أثبتناه من [ظ].

(٣) الحديث: إذا جمع الله الخلائق أ رواه ابن ماجه في سننه، ح رقم ٤٢٩١، ط عيس الحلبي وأورده الهيثمي في مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ١٠/ ٧٠، ط القوسى وذكره ابن حجر في المطالب العالية، ح رقم ٤٦٦٣ / ط التراث الإسلامي، والعراقي في المغني عن حمل الأسفار، ٣/ ١٧٤، ط عيس الجلي، والمنذري في الترغيب والترهيب، ٣/ ٤١٨، ط مصطفى الحلبي، والمتقي الهندي في كنز العمال، ح رقم ٣٤٤٦٦، ط التراث الإسلامي.

وهذا [١] اتفاق منهم: أنَّ ما خرج عن هذه القسمة فليس بكلام. ومردِ هذا إلى أن الكلام عندهم إنما [٢] [ظ ١/١٠٣] هو المفيد، والمفيد يقع تارة مفردًا وهو ما ذكرنا، ويقع مركبًا وهو الجمل الجامعة للاسم، والفعل نحو قام زيد.

والاسم، والحرف نحو قوله: مِنْ زيدٍ، وأمثال ذلك. وهذا جميعه يختص بالحروف، والأصوات لا غير.

قالوا: العرب إنما سمت هذا كلامًا على سبيل المجاز لا على سبيل الحقيقة. ونحن لا نمنع من ذلك. وإنما خلافنا في الكلام الحقيقة. فمن أين لكم أن هذا هو الكلام الحقيقة.. ؟؟

قلنا: لا خلاف بين أهل العربية. أن الكلام ينقسم إلى هذه الأقسام الثلاثة والظاهر من كلامهم الحقيقة. فلا ينتقل عن الحقيقة إلا بدليل يوجب ذلك.

قالوا: إنما سموا الحروف، والأصوات كلامًا لقربه من الكلام [ت ١١٩/أ] وأنه يُظهر معناه. وقد يسمى الشيء باسم ما هو متعلق به. ولهذا يسمون ما في الكتاب علمًا. وإن لم يكن العلم في الحقيقة في الكتاب.

وكذلك يسمون الحروف، والأصوات. التي تظهر على لسان المتكلم علمًا. وإن كان العلم هو ما في القلب. وليس هو الحروف، والأصوات الظاهرة على الألسن.

قلنا: إن ما كان كذلك في العلم رجوعًا إلى حده. وذلك أن حد العلم عند أهل اللغة: إنما هو معرفة المعلوم على ما هو به. والمعرفة أمر يختص بالقلب. فجاز أن يكون ماعدا ذلك مما هو منه بسبب أن يسمى علمًا على سبيل المجاز.

وكذلك حذف الكلام بالانقسام إلى هذه الأقسام الثلاثة، إنما يرجع هذا التقسيم إلى الحروف، والأصوات. دون ما عداها. فبطل ما قالوا.

ولأن أهل اللغة قد فرقوا بين إضافة الكلام، وإضافة العلم. ولهذا قالوا في الفقيه الساكت: إنه يسمى: عالمًا.

---

(١) في نسخة [ت] وهذا من اتفاق منهم .
(٢) في [ت] لا توجد (إنما) .

وكذلك العالم بأنواع العلوم. ولم يسموا الساكت متكلمًا. فيجوزون في الساكت أنه يسمى: عالمًا، ويمنعون من نفي العلم عنه مع سكوته.

والكلام بخلاف ذلك فإنهم [ظ ب/١٠٣] إذا سكت لا يسمونه متكلمًا، وكذلك يسمون النائم عالمًا، ولا يسمونه متكلمًا. فبان الفرق بين الكلام، والعلم. وهذا الجواب ذكره قوم من أصحابنا.

وقد يتخرج منع هذا السؤال. وذلك أن من أصولنا: أن الكلام قسم من العلم. ولهذا قال إمامنا أحمد - رضي الله عنه [1]: إن القرآن من علم الله عز وجل وقد بينه الله عز وجل على ذلك بقوله: ﴿وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾ [2] وأراد به القرآن.

وإذا ثبت هذا فنحن نقول: في المصحف كلام مكتوب [ت ب/١١٩] فلا نمنع أن يقول القائل: كتاب فيه علم أن يكون ذلك قولاً صحيحًا. ومما يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ ۝ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ﴾ [3] وإنما يعلم العلم.

وقوله: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ﴾ [4] إلى قوله: ﴿عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾.

ومما علمه الله رسوله ﷺ [5] وهذه الأمة: القرآن.

قالوا: هذا الجواب يخالف القرآن لقوله تعالى: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ [6] فدل على أن علمه غيره. وهو مخالف لما ذكرتم من الإجماع على أن حد العلم غير حد الكلام فيجب لذلك أن يكون باطلاً.

قلنا: أما قوله تعالى: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ فقيل معناه: أنزله وهو يعلم بإنزاله.

وقيل أراد به أنزله جبريل عليك يا محمد بعلمه وأيهما [7] كان فليس المراد به ما ذكروا.

---

(١) في نسخة [ت] إمامنا أحمد - رحمة الله عليه - .
(٢) سورة الكهف: الآية رقم ٦٥ . وقد وردت الآية في [ت] و[ظ] خطأ .
(٣) سورة الرحمن: الآية رقم ١ . (٤) سورة العلق: الآية رقم ١-٥ .
(٥) في نسخة [ت] صلعم . وهو خطأ .
(٦) سورة النساء: الآية رقم ١٦٦ والآية في [ت] فيها خطأ .
(٧) في [ت] وأيمًا .

ومما يحقق هذا ويوضحه: أن الإنزال إنما هو فعل والفعل إنما يكون معلومًا لا مفعولاً بالعلم. وإنما يفعل الفعل بالقدرة، والإرادة. ومما يحقق ذلك: أن عادة أهل الخطاب ذلك. وهو أن الرجل يقول خرج فلان بعلمي أي وأنا عالم به. وهذا جلي واضح.

وأما التفصيل بينهما في الحد فنقول: ليس كل علمٍ كلامًا، ولا كل كلام علمًا. فجاز لذلك أن يكون لكل واحدٍ منهما حد جامع لجنسه.

قالوا: فقد ورد في لغة العرب ما يدل على أن الحروف [ظ ١٠٤/أ] والأصوات الظاهرة على اللسان إلى السمع دلالة على الكلام، وليست بكلام.

وأنشدوا من ذلك قول الأخطل:

إن الكلام من الفؤاد وإنما   جعل اللسان على الفؤاد دليلا [1].

قلنا: المحفوظ من شعر الأخطل غير ما قلتم. وهو أنه قال: [ت ١/ ١٢٠]

إن البيان من الفؤاد وإنما   جعل اللسان على الفؤاد دليلا

فلا يقبل ما حُرِّف عن قوله.

ومما يحقق هذا: أنا نعلم أن الأخطل من جملة أهل العربية وممن قسم الكلام الأقسام التي ذكرنا.

قالوا: فأكثر ما في هذا. أن أهل اللغة سموا الحروف، والأصوات كلامًا ونحن نقول بذلك. وعندنا أن الحروف، والأصوات كلام حقيقة. وهو في حق العباد ومن يفتقر في الكلام إلى آلات، وأدوات.

فأما أن يكون ذلك جميع الكلام، وفي حق كل متكلم فلا. والباري تعالى متكلم، وكلامه صفة لنفسه. فجاز أن يكون كلامه معنى قائمًا بالنفس. وليس بحرف، ولا

---

(١) نُسب هذا البيت للأخطل، وهو نصراني، وقالت طائفة إن هذا ليس من شعره، ويقول ابن الخشاب: فتشت في دواوين الأخطل العتيقة فلم أجد هذا البيت من بينها، ومنهم من قال: إن بيت الشعر هذا فيه تحريف والصحيح المشهور: إن البيان لفي الفؤاد (انظر درء التعارض لشيخ الإسلام ابن تيمية، ٢/ ٨٥، وانظر مجموع الفتاوى، ٦/ ٢٩٦، ٢٩٧، وانظر دمشقية: شبهات أهل الفتنة، ٢٩٦).

صوت.

قلنا: هذا القول يتضمن الإقرار بأن الكلام حقيقة هو الحروف، والأصوات وذلك إقرار مقبول.

فأما ادعاؤكم: أن الباري لا يكون كلامه كذلك فهذه دعوى لا نسلمها. فما الدليل على ذلك؟

فأما قولكم: إن الحروف، والأصوات تفتقر إلى مخارج، وأدوات فاعلة. وكلام الباري لا يحتاج إلى ذلك. فنقول هذا الذي ذكرتموه إنما هو في حق العباد عرفًا، وعادة، ووضعًا، وجملة.

فأمّا أن الكلام في الأصل يفتقر إلى ذلك. فلا، ولهذا قد وجد الكلام من غير آلاتٍ، ولا أدوات ولا أصوات، ولا مخارج [1] يدفع فيها الهوى. ولهذا كلام الذراع للنبي ﷺ، وتسبيح الحصى في يده وقول السماء والأرض [ت ب/١٢٠]: ﴿أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾ [2] إلى غير ذلك من الكلام الموجود في حق غير العباد. فبطل ما ذكره.

ولأن ما ذكروه من الآلات، والأدوات، والاعتماد على دفع [ظ ب/١٠٤] الهوى لتفرّغ الجسم، وما أشبه ذلك. مما يظهر معه الكلام. ليس هو الكلام. ولا الكلام الذي هو الصوت، والحرف من فعل العبد، ولا هو متولد عن فعله عندنا وعند الأشعري [3].

---

(١) العبارة في [ت] من غير آلات، ولا أدوات، ولا مخارج. والعبارة في [ظ] من غير آلات ولا أصوات، ولا مخارج.

(٢) سورة فصلت: الآية رقم ١١.

(٣) هو أبو الحسن الأشعري على بن إسماعيل بن إسحاق من نسل الصحابي أبي موسى الأشعري رضي الله عنه، كان من الأئمة المجتهدين ولد في البصرة سنة ستين ومائتين، وتوفي سنة أربع وعشرين وثلاثمائة. (انظر طبقات الشافعية، ٣/ ٣٤٧، البداية والنهاية، ١١/ ٢١٠).

وقد مر الشيخ، أبو الحسن الأشعري بثلاث مراحل في حياته:

المرحلة الأولى: مرحلة الاعتزال حيث اعتنق مذهب المعتزلة أربعين عامًا يقرره ويناظر عليه، ثم رجع عنه وصرح بتضليل المعتزلة وبالغ في الرد عليهم.

المرحلة الثانية: مرحلة بين الاعتزال المحض والسنة المحضة سلك فيها طريق أبي محمد عبد الله ابن سعيد بن كلاب قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: (والأشعري وأمثاله برزخ بين السلف والجهمية أخذوا من هؤلاء كلامًا صحيحا، ومن هؤلاء أصولاً عقليه ظنوها صحيحة وهي

وقد اتفقنا على صحة الأدلة الجلية في إبطال القول بالتولد. وإنما ذلك أمر يوجده الله، ويظهره عند حركات آلات العبد في محل قدرته.

وإذا ثبت هذا علمنا: أن الكلام غير مفعول للعبد. وإنما هو مضاف إلى الله تعالى.

وإذا ثبت هذا بطل أن يكون الكلام عندنا فعلاً. أو أن يكون متولدًا عن فعل. وكل صفة أضيفت إلى موصوف. فإما أن تكون صفة نفسية. أو صفة فعلية. وقد بطل أن يكون في المشاهدة فعلاً، أو نتيجة فعل، فوجب أن يكون في الغائب كذلك. لأن الحقائق لا تختلف في شاهد، ولا غائب.

قالوا: فهذا الذي ذكرتم يوجب أن الكلام ليس بصفة للنفس، ولا بصفة للفعل. لأنه إذا كان أمرًا يوجده الله، ويظهره قرين هذه الحركات على الوجه المخصوص. ولا علاقة له بالآدمي فذلك يمنع أن يكون وصفًا للآدمي. فيجب أن لا يوصف الإنسان بأنه متكلم حقيقة. وما يؤدى إلى مثل هذا فهو قول باطل.

قلنا [ت/١٢١أ]: هذا الاعتراض إنما يُسْمَعُ ذكره ممن يخالفنا في مسائل التولد. فأما من يوافقنا على إبطال أقوال أهل التولد. فكيف يحتج علينا بما يعكس على نفسه صحة مذهبه الثابت عنده بالأدلة الجلية القاطعة. التي يكفر بصحتها مخالفيه [1] فيها وكفي بهذا جوابًا مبطلاً لهذا الاعتراض.

ولأنا نقول: قد يجوز أن يكون أمر يوجده الله تعالى عند فعل أو ما يجري مجرى الفعل. فيتعلق وجوده بمحله تعلق الصفة بالموصوف.

ولهذا نقول: إن الطعام إذا وصل إلى المعا [2] على وجه مخصوص تجد معه بفعل [ظ/١٠٥أ] الله تعالى وخلقه للجائع الشبع.

فاسدة) (انظر مجموع الفتاوى ، ١٦/٤٧١)

المرحلة الثالثة: مرحلة اعتناق مذهب أهل السنة والحديث مقتديا بالإمام أحمد بن حنبل - رحمة الله تعالى - كما قرره في كتابه الإبانة عن أصول الديانة وهو من آخر كتبه (انظر ابن عثيمين : القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى ، ١٠٧ ، ١٠٨)

(١) في نسخة [ت] مخالفيه . وفي [ظ] مخالفه .

(٢) في [ظ] و [ت] المعا . وهي الأمعاء .

فيقال: إنسان شبعان، ونفسه موصوفة بالشبع. ما دام المعا مملوءًا بذلك الطعام المخصوص. فهو وإن كان فعلاً لله تعالى إلا أنه جعله وصفًا للنفس.

وكذلك في الريّ بالماء، والقطع بالسيف، واندفاع السهم عن الوتر، والحجر عن الكف عند الرمي، وأمثال ذلك.

ولأن المراد بهذه الإضافات إنما هو النسبة بطريق التعريف وإضافته إلى وجود العلامة كإضافة المسبب إلى السبب. لتعليق الأحكام عليه.

فأمّا لكونه مفعولاً للنفس فلا. وهذا كما يسمّى القاتل إذا زهقت النفس عند الآلام الحادثة بالجراحة قاتلاً، وإن كان زهوق النفس ليس من فعله. ومثله هاهنا.

ودليل آخر: أجمع أهل اللغة على وصف الكلام، ووصف المتكلم مدحًا، ودمًّا مما يقتضي [ت ب/ ١٢١] أن الكلام عندهم هو الحرف، والأصوات. لا غير.

فأما صفات الإثبات، والمدح. فقالوا لمن وجدت منه الحروف، والأصوات متكلم، ومدحوا الكلام بأنه مختصر صحيح النظم، مليح الترتيب، وجيز مطول مكرر، جلي بين بليغ إلى أمثال ذلك.

ووصفوا المتكلم به بأنه خطيب، وبليغ، ومصقع، ومعرب إلى أمثال ذلك.

وأما صفات الكلام، فقالوا. فيمن: عدمت منه الحروف، والأصوات: أخرس، وساكت، وعاجز عن الكلام.

وقالوا في ذم الكلام: ركيك، ورديء، وفاسد، إلى نحو ذلك.

وقالوا في ذم المتكلم: آفة، وألكن، وألثغ، وأقطع. إلى نحو ذلك.

وقسموا الكلام إلى منثور، ومنظوم، ومسجوع، ومطابق، ومجانس، وكل هذه الصفات تعود إلى الحروف، والأصوات، وإلى من يثبت في حقه أو يعدم في حقه [ظ ب/ ١٠٥] فدل هذا وأمثاله على أن الكلام عندهم إنما هو الحروف، والأصوات لا غير. وهذا جلي واضح لا خفاء به لمن تأمله.

واحتج المخالف: بأن الله تعالى سمى ما في النفس كلامًا. في قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِي أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ﴾ (١). فإذا ثبت أن ما في النفس سمي

---

(١) سورة المجادلة: الآية رقم ٨.

كلامًا. دل على أن حقيقة الكلام: هو ما قام في النفس، وأن الحروف، والأصوات عبارة عنه.

وعلى هذا جرت عادة أهل اللسان. فإن الإنسان يقول لصاحبه في نفسي كلام أريد أن أطلعك عليه.

ولهذا روي عن عمر بن الخطاب أنه قال: في يوم السقيفة كنت قد زَوَّرتُ (١) في نفسي مقالةً أقوم بها بين يدي أبي بكر فأتى بها (٢) في بديهته [ت ١/١٢٢] بما كنت زوّرته. وهذا يوجب أن يكون معروفًا في لغة العرب وسائغًا مشهورًا.

فالجواب: أما الآية فلا حجة فيها لأن المراد بها: ويقولون في أنفسهم بحروف، وأصوات خفية، وإذا كان ذلك ممكنًا. فالدلالة منها مشتركة بل جانبنا أرجح من جهة: أنا نجمع بين هذه الآية، وما قدمنا من الآيات ونعمل بالجميع.

والثاني: لو لم يرد به الحروف، والأصوات الخفية. لقلنا أنه سماه قولاً على سبيل المجاز لا على سبيل الحقيقة. كما يقول الإنسان: في نفسي بناء دار، وفي نفسي سفر إلى بلدة كذا، وفي نفسي محاربة بنى فلان.

وإن كان يعبر بذلك عن النية، والإرادة، والعزم على ذلك. لا أنَّه بناء حقيقةً (٣) في نفسه، ولا السفر، ولا القتال. ونحن لا نمنع من تسميته مجازًا وإنما المعمول عليه الحقيقة.

والثالث: أنه يجوز أن يريد بذلك ما يتخيله الإنسان، ويفكر فيه، ويخطره على باله، بتأمل الفهم، والتدبير. وسماه قولاً على سبيل المجاز.

[ظ ١/١٠٦] ومما يحقق هذا ويوضحه: أنا لو طلبنا (٤) الخصم. فقلنا له: أوجدنا الفرق بين الكلام الذي تقوله قائمًا في النفس، وبين ما يخطر على القلب ويعتمده المتذكر المتفكر (٥). من تأمله بالفهم إلى أنواع العلوم بتذكر أسمائها والفكر في تناهي

---

(١) في نسخة [ت] وقد كنت زورت.
(٢) في [ت] فإني في بديهة.
(٣) في [ت] لا أن البناء حقيقة.
(٤) في [ت] أنا لو طالبنا.
(٥) كلمة [المتفكر] زيادة من [ظ].

أدلتها، وحل ما يتصفحه [١]من شبهها لم يجدوا بينهما فرقًا.

وإذا وقعت المبالغة في ذلك إلى مقام التحقيق علم أن الذي يشيرون إليه، ويسمونه كلامًا قائمًا في النفس [ت ب/١٢٢] أحد ما سميناه من التدبير، والتفكر، والتأمل، والتصفح، والخواطر التي تنتهي بصاحبه إلى النظر، والاستدلال فيما لعلة يريده من إصلاح أمرٍ يريده [٢] وتقديم حال إلى غير ذلك. مما هذا موضوع له، ولتحصيله، وما ينتهي بصاحبه إلى هذا المقام.

يدل على أنه لم يقف على حقيقة المسألة المطلوبة، ولا يفصل بينهما، وبين اعتبارها [٣].

وأما قول الناس بعضهم لبعض: في نفسي كلام. فإنما يراد به المجاز على أحد الوجوه المقدم ذكرها [٤]. وكذلك قول عمر بن الخطاب.

فالجواب: أنا إذا تأملنا ما تذهبون إليه لم يصلح أن يكون الاستثناء مما يدخل عليه. لأنكم تقولون الكلام من الله تعالى شيء واحد، وأن أمره هو نهيه وخبره وجميع أنواع الكلام وأقسامه.

فإن عندكم أن قوله ﴿إِنَّنِىٓ أَنَا ٱللَّهُ﴾ [٥] هو قوله: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [٦]. وهو قوله ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [٧] وهو قوله: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟﴾ [٨]. وهو قوله: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ﴾ [٩]. وهو قوله: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ﴾[١٠].

وإذا كان الكلام عندكم شيئًا واحدًا. لا يدخله التعداد، ولا الانقسام، ولا التبعيض، ولا التجزئة. كان الاستثناء منه باطلاً. ولأن الاحتجاج بهذه الآية لا يصح عندكم من وجه آخر. وهو أنكم لا تقولون الرمز كلام. لأنه فعل وهو حركة

(١) في [ت] يتصفحها. (٢) في نسخة [ت] من إصلاح أمر يريده.
(٣) في نسخة [ت] وبين أغيارها، وفي [ظ] وبين اعتبارها.
(٤) في [ت] المقدم ذكره. (٥) سورة طه: الآية رقم ١٤.
(٦) سورة البقرة: الآية رقم ٤٣ وآيات كثيرة في سور أخرى.
(٧) سورة النور: الآية رقم ٥٦، وسورة المزمل: الآية رقم ٢٠، وسورة المجادلة: الآية رقم ١٣ وآيات كثيرة في سور أخرى.
(٨) ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟﴾ جاءت في آيات كثيرة.
(٩) سورة المائدة: الآية رقم ٦٧. (١٠) سورة الإسراء: الآية ٣٢.

وإشارة [ظ ب/١٠٦] على وجه مخصوص. وقد اتفقنا على أن الكلام ليس بصفة فعلية. وزدتم أنتم بأن قلتم: هو معنى، قائم في النفس، والمعنى القائم [ت أ/ ١٢٣] بالنفس ليس برمز، ولا من جنس الرمز. فبطل تعلقكم بهذه الآية.

جواب آخر: أن الاستثناء حقيقة هو إخراج بعض ما شمله اللفظ فأما هذا الموضع وأمثاله: فليس باستثناء حقيقة لأنه من غير الجنس ومنه قوله تعالى: ﴿مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ﴾[1].

وإن كان الظن ليس من جنس العلم ومن ذلك أنشدوا:

وبلدةٍ ليس بها أنيس إلا اليعافير وإلا العيس

واليعافير والعيس ليسا من الأنيس في شئ.

وأنشدوا من ذلك أيضًا:

وَقَفْتُ فيها أصيلًا لا أسائلها أعيت جوابًا وما بالرَّبع من أحد

ألا أداري أيامًا أبينها والنوى كالحوض بالمظلومة الجلد

ومثل هذا كثير في القرآن، وأشعار العرب. وأهل الكوفة يسمونه: الاستثناء المنقطع.

واحتج بأن قال: لو كان القرآن، وكلام الله حرفًا، وصوتًا لوجب أن يكون محدثًا من جهة أن الحرف إنما تفيد إذا دخلها الترتيب.

فإذا قلنا: زيد فلابد أن يكون الزاي قبل الياء، والياء قبل الدال. ومتى زالت هذه عن الصورة، والترتيب زالت عن إفادة. لأنا لو جعلنا الزاي في موضع الدال لكان ديز.

وكذلك أقسام التغيير ولو أننا قدرناها جملة واحدة فزال عن الإفادة لم يكن كلامًا صحيحًا. وما يدخله الترتيب، والتقديم، والتأخير. وجب أن يكون محدثًا [ت ب/١٢٣] مخلوقًا. وقد ثبت بالدليل القاطع: أن القرآن قديم غير محدث.

فالجواب: أنا بينا هذا في فصل يخصه. وقلنا: إن كلام الله في حالة وجوده

---

(١) سورة النساء: الآية ١٥٧.

واستحقاقه أن [ط ١٠٧/١] يكون صفة لله تعالى. لا يثبت فيه الترتيب. وإنما الترتيب واقع في ذاته ليصح وصفه بكونه كلامًا.

وإذا نفينا هذا بطل ما تعلقوا به. ومما يحقق هذا. وهو أن مقصود الترتيب فيه: أن يكون على صفة تحصل به الإفادة وهذا يعود إلى ذاته.

وقد أوجبنا (١) ذلك.

أو أن (٢) يكون مقصوده إفهام السامع له، أو ظهوره بواسطة الآلات، والأدوات. وذلك أمر يعود إلى نفسه (٣).

وإنما يعود إلى الآلات وإلى تحصيل الفهم السامع المحدث وهذان الأمران غير عائدين إلى وجوده.

وإنما يعود إلى أمر آخر لا علاقة له ببداية الوجود. و أول الغايات الثبوت.

ولأنا قد بينا أن الترتيب إلى ما (٤) يعود إلى ما ثبت (٥) بطريق الاختيار، والإرادة. وما ثبت صفة نفسية لله تعالى. فثبوته لله غير موقوف على الإرادة، والاختيار. وإنما ثبت وجودها مقترنًا بثبوت نفسه، ووجودها لا متقدمًا، ولا متأخرًا.

وإذا خرج عن الإرادة وجب أن يكون الترتيب غير مستحق في وجوده. وهذا جلي واضح لا محيد للخصم عنه. ولا جواب يعارضه بحال.

ومما يحقق هذا ويوضحه: أنه قد ثبت أن القرآن، والكلام. صفة لله تعالى [ت١/ ١٢٤] وأن كل سورة، وكل آية، وكل كلمة، وكل حرف ينسب إلى الله تعالى. نسبة الصفة إلى الموصوف. فجرت أجزاء الكلام في عددها مجرى الصفات المتعددة من العلم، والقدرة، والإرادة، والحياة وغير ذلك من هذه الصفات، كلها ثابتة لله تعالى مستحقة لنفسه لا يتقدم وجودها على وجود ذاته، ولا يتأخر وجودها عن وجود ذاته.

---

(١) في [ت] وقد أوجب ذلك.
(٢) في [ت] أن يكون.
(٣) في هامش [ت] أي إلى نفس الكلام.
(٤) في [ت] إنما.
(٥) في [ت] يثبت.

فانتفى الترتيب في وجودها لهذا التعليل. فليكن الكلام أيضًا كذلك. ولا فرق بينهما. ولأن دخول العدد فيما تتضمنه صفة الكلام كدخول العدد فيما يتضمنه العلم من المعلومات، والقدرة [ظ ب/١٠٧] من المقدورات، والإرادة مع المرادات.

ثم ثبت أن ما دخل تحت العلم من المعلومات. وإن كان مترتبًا في وجوده. إلا أنه غير مترتب في تعلقه بالعلم. أدركنا [1]من جهة: أن كل معلوم ينسب إلى علمه كنسبة كل حرف إلى كلامه. وهذا أيضًا ظاهر [2] جلي لمن تأمله.

وجواب آخر: وهو أنا نقول: لاشك أن الكلام الواصل إلى السمع يجري مجرى الكلام القائم بالذات في أنه إنما يوجب استحقاق وصفه بأنه كلام إذا كان مفيدًا.

والكلام المفيد: إذا كانت جملة منتظمها الترتيب. وهو أن يكون الاسم مرة متقدمًا على الخبر والحرف تارة يتقدم على الاسم، وتارة يتأخر عنه، وتارة يكون حرف الأداة مفتاح الفعل، وتارة يكون لاحقًا [ت ب/١٢٤] بالفعل ومتى خلا [عن هذا] [3]وجب أن لا يكون مفيدًا ويخرج أن يكون كلامًا.

ولذلك يجب أن يتميز الأمر عن النهي والمخبر عن الاستخبار. ويكون الناسخ غير المنسوخ، والمجمل غير المفسر، والمطلق غير المقيد.

وإذا كان كل جملة من هذه الجمل بالإضافة إلى الأخرى غيرًا والأغيار عند الاجتماع. لابد من سابق، ولاحق، أو مساوٍ مقارن...

ثم قد قلتم: إن هذا لا يوصف به الكلام القائم بالنفس لاستحقاقه صفة القدم، وإنه ليس بمحدث. وإنما ذلك يكون في ظهوره وعبارته حتى ركبتم في ذلك أمرًا مستحيلاً.

فقلتم إن كل جملة من هذه الجمل هي نفسها، وصواحباتها وأن أولها آخرها وأوسطها. وكذلك في الآخر، والأوسط. ولم تستبعدوا أن يكون ذلك ممتنع الترتيب في ابتداء الوجود لعلة كونه قديمًا فكيف منعتم من مثله بعلته..؟

---

(١) في نسخة [ت] إدراكًا .
(٢) كلمة [ظاهر] ساقطة من [ت] .
(٣) عبارة : (عن هذا) من نسخة [ت] .

وجواب آخر: وهو أنّ هذا الترتيب الذي ذكروه أمر يعود إلى كيفيات ثبتت في المتكلم وإلى الموجود المقترن وجوده بزمان.

فإنا إذا قلنا يجب أن تكون الزاي في قولنا: زيد، سابقة [ط ١/١٠٨] للياء، والياء سابقة للدال لمعنى يرجع إلى كيفية في المتكلم. وهو وضع آلات الكلام على صفات مخصوصة وكيفيات يظهر عنها التقدم والتأخر.

وكذلك الزمان. وهو أن الزاي توجد في زمان، ثم الياء في زمانٍ آخر بعده ثم الدال في زمانٍ آخر بعده.

وكلام الباري تعالى ليس يظهر عن أداة تفتقر [ت ١٢٥/أ] إلى كيفية لأجلها يظهر الكلام. ولا يفتقر إلى زمان لا يتم ظهور الكلام إلا بتقضّيه. وهذا مستحيل في حق الباري تعالى.

وإذا بطل هذا. بطل وجوب الترتيب في كلامه تعالى عند وجوده.

وإذا امتنع ذلك بطل أن [1]يوجد في كلام الله الذي هو حروف، وأصوات ما يوجب الحدث.

قالوا: إذا قلنا الكلام الذي هو حروف، وأصوات وجدناه أصواتًا ينقطع تقطيعًا مخصوصًا بحركات مخصوصة ليس بتقطيعه الحروف. مثل الهمزة، والألف، والميم، والكاف، والعين إلى غير ذلك من الحروف.

قلنا: إن عنيتم أن التقطيع إنما هو حركات الآلات التي يظهر بها انحراف الآلات عن كيفية إلى كيفية. ليظهر ذلك الحرف المقصود بالحركة المخصوصة. فهذا إنما يكون في حق من يتكلم بآلة، وذاته لها ماهية تقبل الكيفيات المتغايرة عليها لتحصيل الحروف.

والباري تعالى ليس له ماهية توجب لذاته آلة يدخلها الكيف، ويتصور منها التغيير والانفعال. وإنما يتم هذا الذي ادعيتم بأنه لا سبيل إلى تحصيل الكلام إلا مع وجود بنية مخصوصة تستدعي كيفية في المتكلم ليثبت الكلام في حقه.

---

(١) في نسخة [ت] بطل ما يوجد.

وهذا مما لا نسلمه.

وقد بينا مواضع وجد منها الكلام لا لكيفية تعود إلى آلاتٍ بحرف، وصوت لما يراد من تحصيل حروفٍ مثل كلام (الذراع المسمومة) وكلام (السموات والأرض) حيث ﴿قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾ [(١)] وكلام جهنم حيث تقول ﴿هَلْ مِن مَّزِيدٍ﴾ [(٢)] إلى أمثال ذلك من الكلام الذي يوجد مسموعًا بحرف، وأصوات [ظ ب/١٠٨] وهو غير مفتقر إلى ما ذكرتم فبطل بهذا [ت ب/١٢٥] ما أصَّلتم.

ولأنا [(٣)] قد بينا: أن هذا إنما يصح على قول: من يزعمُ أن الكلام متولد من فعل الآلات، والأدوات. وقد بينا الاتفاق منا ومنكم على القول بإبطال المتولد [(٤)] على ما قررناه فيما سلف. فأغنى عن الإعادة.

قالوا: معلوم أن الصوت هو اصطكاك الأجسام الصلبة. ولهذا إنما هو الهواء المدفوع بالطبيعة على صلابة، وشدة من محلٍ مخصوص. وهو المخارج إلى محل مخصوص. وهو: أن يقرع الهواء الخارج بالهواء المنبعث من منافذ البدن الذي هو قصبة الرئة إلى الفم على ما يجده الإنسان في نفسه ويحس به عند حركاته.

ومما يحقق هذا ويوضحه: أن اصطكاك الأجسام اللينة لا توجب وجود صوت. ولهذا القطن المحلوج، وما شابهه إذا ضرب بعضه بعضًا واصطك بعضه ببعض لما عدم فيه الصلابة والقوة [والامتناع] [(٥)] امتنع وجود الصوت منه.

ويحقق هذا ويوضحه: [(٦)] أنه إذا ضرب الحديد بعضه بعضًا، والخشب بعضه بعضًا. ظهر الصوت، وتفاوتت الأصوات بقدر شدة الآلة في نفسها، والاعتياد في دفع الهواء. فيكون بعضها أرفع من بعض. حتى تبلغ الشدة إلى الفظاعة.

وترتقي إلى أن تكون صاعقة إلى ما زاد على ذلك من الأصوات المستقبحة وقد وقع **الاتفاق:** على أن الباري ليس بجسم يوصف بالصلابة، ولا الرخاوة. فامتنع أن

---

(١) سورة فصلت: الآية رقم ١١ .
(٢) سورة ق : الآية رقم ٣٠ .
(٣) في نسخة [ت] ولأن نحن .
(٤) في نسخة [ت] بإبطال التولد .
(٥) كلمة [والامتناع] من نسخة [ت] .
(٦) كلمة [ويوضحه] من [ت] .

يضاف الصوت إليه .

قلنا: هذا الكلام ولا يخرج على أصلنا، ولا على أصل الأشعري [ت أ/١٢٦] على ما قدرناه من إبطال القول بالتولد. وإنما الصوت. إنما هو أمر يظهره الله تعالى، ويوجده.

وجعله في العادة مقترنا باصطكاك الأجسام. فإما أن يكون منها أو هي هو فهذا قول محال عندنا وعندهم، فبطل بهذا أن يكون متعلقًا لهم صحيحًا.

ولأن من المحال أن يقال إن الصوت إنما هو اصطكاك الجسمين [ظ ١/١٠٩] واحتكاكهما من جهة: أن الاصطكاك إنما حقيقته المماسة. والصوت: إنما هو غير التماس. وإذا ثبت بهذا أنه أمر زائد على التماس بطل ما ادعوه.

ومما يحقق هذا: أن الاصطكاك هو التقاء بشرتي الجسمين على وجه مخصوص وذلك يوجب وصفًا نفسيًا. وهو ما يقع من المماسة، والاعتماد. وذلك مما يوصف بالاختصاص بالذات، ولا يصلح للتعدي والصوت مما يحصل فيه التعدي.

ويحقق هذا أنّ دوام التماس أمر داخل تحت القدرة، والإرادة، والأصوات لا تدخل تحت القدرة، والإرادة. فإن خروج الصوت عن المتكلم كخروج السهم عن يد الرامي. وهو حين مفارقة [1] الآلة التي وجد منها الفعل. قد خرج عن قدرة الرامي. كما أن الصوت يخرج عن قدرة الجسمين المصطكين.

وإذا ثبت هذا. بطل أن يكون أحدهما الآخر، ولأن هذا إنما يقدرون على تحقيقه في الذوات المحدثة. التي تفتقر في الكلام إلى الآلة، وأداة وفعل الباري ليس من هذا القبيل، ولا يشاركه في العلة الموجبة لذلك. فبطل إلحاق أحدهما بالآخر .[ت ب/١٢٦] .

قالوا: إضافة الصوت إلى الباري تعالى محال من جهة: أنه عرض لا يقوم بنفسه وإنما يحتاج إلى محل يقوم به.

ومما يحقق هذا ويوضحه: أنه يختلف باختلاف محاله التي يقوم بها فتدخله الزيادة

(١) في [ت] تفارقه .

والنقصان، والحسن، والوحشة. ولأنها تتضاد من وجه آخر. وهو من جهة المخارج، والحركات. فإن لكل حرف مخرجًا غير مخرج صاحبه. ولأن الأصوات لا يمكن جمعها لذي صوت واحدٍ، فيوجد كل واحد من الأصوات بدلاً عن صاحبه، أو مقترنًا بمثله وما هذه صفته لا يكون إلا مخلوقًا. وإضافة المخلوق إلى الباري صفة له قديمة محال.

قلنا: كل ما ذكرتموه [1] [ط ب/ ١٠٩] إنما هي صفات أصواتنا، وكلامنا. وذلك إنما هو بقضية الشاهد عندنا. فأما الباري تعالى فهو من الغائب الذي لا مساواة بينه وبين الحاضر في قيام الأعراض به.

وما هذا إلا كما نقول في وصفه بالعلم، وأنه عالم، والقدرة وأنه قادر. فإن العلم في الشاهد إنما هو عرض يوصف بالضرورة والاكتساب قائم بقلب وجد وصفًا للذات العالمة بعد أن لم يكن.

ولم يوجب ذلك أن يكون علم الله تعالى كذلك وأنه ليس بعرض، ولا ضرورة، ولا مكتسب. بل هو شيء قديم ثابت صفة لنفسه تعالى اقترب وجوده بوجود الذات. اقتران العلة بالمعلول الذي لا يجوز أن ينفك أحدهما عن الآخر.

فإذا كان ذلك في سائر الصفات فليكن الكلام أيضًا كذلك. ولا فرق. وأما اختلافه باختلاف [ت ١ /١٢٧] محاله في الزيادة، والنقصان، والتضاد، والحسن، والوحشة.

فإن ذلك لا يدل على أنه من فعل العبد، ولا أنه حدث منه.

وهذا كما تقوله فيما يحدث من الشبع، ودونه وأكثر منه. مما يحصل التخمة والأذية. فإن ذلك ليس من نفس الطعام. وإنما هو أمر يفعله الله، ويظهره عند اختلاف الأكل لا به، ولكنه يجري مجرى العلامة في إظهار ما يظهره الله عَقيبَهُ من أحد هذه الأحوال.

وكذلك القول في جميع ما يزعم أرباب القول بالدهر، والطبائع، والتولد مما

---

(١) في نسخة [ت] ما ذكرتم.

نخالفهم نحن والخصم فيه.

وهذا باب قد أحكمت القاعدة في إبطال ما ينتحله من هذه الشبهة لا محيد له عنه، وهذا أيضًا جواب، عن التضاد الواقع بطريق المخارج. وهو كاف حسن مفحم عن الخروج عنه.

ولأنا قد بينا الكلام على المخارج فيما تقدم. وأن هذا إنما يقال في حق المحتاج إلى الآلات في تحصيل الكلام صفة له.

والباري تعالى بخلاف ذلك [ظ ١/ ١١٠] ولأن تضاد الحروف فيما يعود إلى الحركات أمر لا يعطي التضاد في النفس كما أن [1] التضاد في العلم، والقدرة، والإرادة، وغير ذلك فيما يعود إلى مطلوبها، ومقاصدها. لا يعطي التضاد في نفوسها.

فيجب أن يكون العلم ضد القدرة، والقدرة ضد الإرادة، وكذلك القول في بقية الصفات.

وأما قولهم: إنه لا يمكن جمع الأصوات كلها لذي صوت واحد. فإن أرادوا بذلك جمع القوة عند الاشتباك، والارتفاع، والانبساط في الهوى. حتى يصل إلى المكان البعيد، ويهول عند القرب [ت ب/ ١٢٧] فهذا ليس بصحيح.

فإن الصائح ذا [2] الصوت الشديد الرفيع، تنطوي في صوته مقادير أصوات كثيرة من مُحَالٍّ ضعيفة.

وإن أرادوا بذلك جمعها مع استقلال كل واحدٍ منها بذاته عن ممازجة صاحبه. فإنما كان كذلك لأن الأصوات المتفرقة المضافة إلى جماعة جهات يمتنع اجتماعها، واجتماع أسبابها في جهةٍ واحدةٍ، وفي آلةٍ واحدةٍ فلهذا كان ذلك ممتنعًا.

قالوا: إذا قلتم: إن القرآن صوت ندركه بأسماعنا. فالذي ندركه بأسماعنا عند تلاوة التالي إنما هو صوته الذي يحدث عنه. وهو عرض وجد بعد عدمه، وَعَدِمَ بعد وجوده. وهو مما يقوم به، ويتقدر بقدر حركاته.

---

(١) [أن] من نسخة [ت].

(٢) في نسخة [ت] فإن الصائح ذا الصوت الشديد. وفي [ت] فإن الصائح والصوت الشديد. وما في [ت] أصح وقد أثبتناه.

وإن قلتم هذا هو القديم.

فنقول لكم: هذا هو صوت الله.

فإن قلتم: نعم. فهذا محال. لأنا نعلمه، ونتحققه صوت القارئ.

وإن قلتم إنه صوت القارئ فقد أقررتم بأنه محدث. وهو خلاف قولكم.

قلنا: قولكم: إن الصوت الذي ندركه بأسماعنا عند تلاوة التالي للقرآن. إنما هو صوته الذي يحدث عنه على ما ذكرتم. ثم هو دعوى مسألة الخلاف.

بل نقول: [ظ ب/ ١١٠] إن الذي ندركه بأسماعنا تلاوة التالي هو الكلام القديم. فلا نسلم لكم ما قلتم. وما ذكرتموه من العدم، والوجود بعد العدم، والفنا بعد الوجود. ليس الأمر كذلك بل نقول إنه ظهر عند حركات التالي بآلاته في محل قدرته. فأما عدم قبل وبعد فلا.

وأما قولكم: إنه يتقدر بحركاته. فقد أسلفنا الجواب عنه في السؤال الذي قبله بما فيه كفاية.

وأما سؤالكم لنا: هل هذا الذي نسمعه هو صوت الله تعالى أم صوت الآدمي؟ فقد ذكر أصحابنا [ت ١٢٨/أ] في هذا جوابين:

أحدهما: أنا إنما قلنا إنما يظهر عند حركات آلات الآدمي في محل قدرته من الأصوات فإنما هي القرآن الذي هو كلام الله. وليس هو بالعبد، ولا منه، ولا هو مضاف إليه على طريق التولد، والانفعال، ونتائج الفعل.

وإنما يضاف إلى الله تعالى بقدر ما توجبه الإضافة أن يكون قرآنًا وكلامًا لله تعالى.

وقد اتفقنا: أن القرآن الذي هو كلام الله قديم غير مخلوق. فوجب لذلك أن نقول: إنما يصل إلى السمع وهو صوت الله تعالى لأنه لا فعل للعبد فيه.

وهو جواب حسن مبني على هذا الأصل الذي قد ثبت بالأدلة الجلية القاطعة.

والجواب الثاني: أنهم قالوا لما جرت العادة أن زيادة الأصوات تكثر عند كثرة الاعتمادات. وقد يختلف الناس في الأداء. فمنهم من يقرأ القرآن على وجه لا زيادة فيه بل هو كافٍ في إيصاله إلى السمع على وجهٍ: إنْ نقص لم يصل وإن زاد أكثر منه

فضل عما يحتاج إليه.

إما في رفع الصوت، وإما في الأداء من المد، والهمز، والتشديد، إلى غير ذلك من حلية التلاوة، وتصفية الأداء بالقوة، والتحسين مما لا غنى [1]عنه في تحصيل الاستماع وتكملة الفهم، فذلك هو القديم.

وما قارنه به مما اقتضى الزيادة على ذلك مما لو أسقط لما أثر في شيء مما يحتاج [ظ ١١١/أ] إليه من الاستماع، والفهم. فذلك مضاف إلى العبد. فهذا يبين أنه اقْتَرَنَ القديم بالمحدث على وجه يعسر تمييزه إلا بعد التلطف.

والثاني: في التدبر ليصل بذلك إلى مقام الفهم، والتدبر - لما ذكرناه - وهو عند الوصول إليه [ت ب/١٢٨] مُضِيءٌ للعقل بتحصيل مطلوبه.

* * *

(١) في [ت] مما لا غناء عنه .

فصل [في التلاوة والقراءة]

والتلاوة هي المتلو، والقراءة هي المقروء، والكتابة هي المكتوب. وذلك لأن التلاوة، والقراءة هي الحروف، والأصوات. وهو القرآن عندنا على ما بينا.

وذهب ابن كلاب [1]، والأشعري إلى أن التلاوة مخلوقة، والقراءة، والكتابة. واختلف عنه أصحابه في المقروء، والمكتوب. فروي عنه أنه قال: هو قديم. وروي عنه أنه قال: هو محدث.

وهذه الرواية عنه توجب رجوعه عن قوله بأن القرآن قديم. المتلو هو المعنى القائم بالذات. فإذا عاد وقال: إنه محدث فقد رجع إلى قول مشايخه المعتزلة.

والدلالة على ما قلنا من طريقين:

أحدهما: النقل.

والثاني: الدليل العقلي.

أما المنقول: فمنه قوله تعالى:

﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ ۝ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ۝ فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ﴾[2].

فسمى القراءة قرآنًا، والقراءة عندهم التلاوة.

والقرآن هو المعنى القائم بالذات. وإنما سماه باسمه لأنهما من الأسماء المترادفة على مسمى واحد.

ومما يحقق هذا أنه أراد بالقرآن: القراءة السبب الذي وردت الآية عليه. وذلك أن النبي - ﷺ - كان يقرأ القرآن مع جبريل حين يقرأه عليه. فأمره الله بأن يسمعه فإذا فرغ جبريل من قراءته اتبعه بعد ذلك بقراءته.

---

(١) ابن كلاب هو: عبد الله بن محمد بن كلاب القطان. من متكلمي البصرة. وله مناظرات مع علماء عصره [انظر موسوعة الفرق والجماعات].

(٢) سورة القيامة: الآية رقم ١٦ - ١٨.

دليل آخر قوله تعالى: ﴿وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِۖ إِنَّ قُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾ (١) والاحتجاج [ظ ب/١١١] من هذه الآية. كالاحتجاج من التي قبلها. وهو أن الله تعالى سمى القراءة في الفجر قرآنًا.

ودليل آخر قوله تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ﴾ (٢).

ومعلوم أن الذي تحدى به الله ورسوله البرية إنما هو بالتلاوة، وقد سماها قرآنًا.

ودليل آخر: [ت/١٢٩/١] قوله تعالى إنكارًا على الوليد بن المغيرة حيث قال لما سمعه ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّا قَوْلُ ٱلْبَشَرِ﴾ (٣) فتواعده بقوله: ﴿سَأُصْلِيهِ سَقَرَ﴾.

وإنما أشار إلى التلاوات (٤) التي سمعها من النبي ﷺ.

ودليل آخر من السنة: روي عن جابر بن عبد الله الأنصاري: أن النبي ﷺ كان يعرض نفسه على القبائل في الموقف فيقول: هل من رجل يحملني إلى قومه لأبلغ كلام ربي فإن قريشًا قد منعتني أن أبلغ كلام ربي (٥).

وروي عن النبي ﷺ أنه قال: (إن صلاتنا هذه لا يصح فيها شيء من كلام الآدميين إنما هي التسبيح، والتكبير، وقراءة القرآن) (٦) فأخبر أن قراءة القرآن ليس

---

(١) سورة الإسراء: الآية رقم ٧٨. (٢) سورة الإسراء: الآية رقم ٨٨.

(٣) سورة المدثر: الآية رقم ٢٦-٢٧.

(٤) في [ت] التلاوة.

(٥) الحديث: أخرجه الحاكم في مستدركه، ٢/٦١٣، تصوير بيروت، ورواه الإمام أحمد في مسنده، ٣/ ٣٩٠، ط الميمنية وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ٦/ ٣٥ ط القدسي، والإمام ابن حجر في فتح الباري، ٧/ ٢٢٠، ط دار الفكر وابن كثير في البداية والنهاية، ٣/ ١٤٦، ط دار الفكر.

(٦) الحديث بلفظ (إن الصلاة لا يصلح فيها شيء.)

ذكره السيوطي في جمع الجوامع، ح رقم ٥٦٨٠/ ط مجمع البحوث والمتقي الهندي في كنز العمال، ح رقم ١٩٩٢٣، ٢٢٤٢٢ ط التراث الإسلامي، وعبد الرزاق في مصنفه، ح رقم ٣٥٧٧ ط المكتب الإسلامي.

وبهذا اللفظ (إن صلاتنا هذه)

أخرجه النسائي في سننه، ٣/١١٧ ط دار الكتب، والبيهقي في السنن الكبرى، ٢/ ٢٤٩، ٢٥٠، ط بيروت، والطبراني في المعجم الكبير، ١٩/ ٤٠١ ط العراق، وذكره صاحب

من كلام الآدميين.

ودليل آخر: وهو أن الله سمى نفسه تاليًا. فمن ذلك قوله تعالى: ﴿طسٓمٓ ۝١ تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ ۝٢ نَتْلُوا۟ عَلَيْكَ مِن نَّبَإِ مُوسَىٰ وَفِرْعَوْنَ بِٱلْحَقِّ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (١).

وقوله: ﴿تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِٱلْحَقِّ﴾ (٢).

فوجه الدليل: أن الله أضاف التلاوة إليه، وجعلها صفة له. وصفات الله تعالى قديمة غير مخلوقة.

قالوا: الباري تعالى. أضاف التلاوة إلى نفسه إضافة مجاز.

والدليل على هذا: اتفاقنا على أن النبي ﷺ لم يسمع القرآن من الله تعالى وإنما سمعه من جبريل عليه السلام. وإنما أضاف التلاوة إليه لأنها بإذنه، وبأمره. فأما أن يكون هو التالي فلا.

قلنا: الأصل في الإضافة إنما هو الحقيقة فمن عدل إلى المجاز [ط ١١٢/أ] فلا يقبل منه إلا بدليل. والمحقق إنما أراد الحقيقة دون المجاز. إنه قد ثبت أنه متكلم وموصوف بالكلام على سبيل الحقيقة.

ولا قيام للكلام بالمتكلم إلا بوجود [ت ب/١٢٩] التلاوة منه. وأنه متى عدم في حقه إتيان التلاوة عدم إضافة الكلام إليه.

فأما استدلالهم بأنه سمعه من جبريل عليه السلام. فإنه إنما كان جبريل الواسطة في تبليغ كلام الله تعالى. والذي أبلغه هو ما تلاه الله عز وجل في قدمه وأسمعه جبريل حين أمره بتبليغه، وإنزاله إليه ﷺ.

كتاب شرح معاني الآثار ١٢/ ٤٤٦، بيروت، والساعاتي في منحة المعبود، ٤٨٦ط المنيرية، وابن حجر في التلخيص الحبير، ١/ ٢٨٠ ط الفنية المتحدة، والألباني في إرواء الغليل، ٢/ ١١١ط المكتب الإسلامي، الزبيدي في اتحاف السادة المتقين، ٣/ ٨٢، ط بيروت، وابن عساكر في تهذيب تاريخ دمشق، ٤/ ٣٦١، بيروت، وابن عبد البر في التمهيد، ١/ ٣٥١ و ١٠/ ١٤٣، ط المغرب، وفي المسند لأبي عوانة، ٢/ ١٤١، ط بيروت، وفي الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي، ٢/ ١٣٧، ط بيروت.

(١) سورة القصص: الآية ١، ٢، ٣.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٥٢، وسورة آل عمران: الآية ١٠٨، وسورة الجاثية: الآية ٦.

وذلك الذي سمعه كلام الله على الحقيقة، وهو التلاوة..

قالوا: تسمية القرآن قرآنًا إنما هو على سبيل المجاز؛ لأنه [(١)] قد يسمي الشيء باسم ما يقاربه أو هو منه بسبب. كما تسمى المزادة راوية. وإنما الراوية الجمل.

وكما يسمى النمو الخارج من الإنسان غائطًا. وإنما الغائط هو المكان المطمئن من الأرض لكن لما كانت العادة: أن الإنسان يرتاد لقضاء حاجته مكانًا ساترًا فإنه يقصد المكان المطمئن الذي يستره عن أعين الناظرين. فسميت حاجته باسم المكان الذي يرتاد لها على سبيل المجاز لا على سبيل الحقيقة.

قلنا: الأصل في كلام العرب الحقيقة. والمجاز عارض بسبب. فلا ينتقل عن الأصل ما أمكن المقام على الحقيقة. ووجه الحقيقة فيه أنه في بيانه على صورة المصدر والمصادر لا تقع إلا على سبيل الحقيقة.

لأن المصادر أسماء الأفعال، كما أن الأسماء أسماء الصور. وإنما سموه مصدرًا لأنه عنه تتفرع أقسام التصريف.

والقرآن مصدر قوله قرأت كما أن القراءة [ت/١٣٠] مصدرٌ لِقَرَأْتُ. فتقول قرأت قراءة، وقريت قرآنًا. وأنشدوا من ذلك:

ضحوا بأَشْمَطَ عنوانُ السجود به يقطّع الليل تسبيحًا وقرآنا

وقد ثبت أن المصادر أصول في التصريف الذي يستخرج منها، ويصدر عنها من قوله: قرأت. فأنا أقرأ، وأنا قارئ، وسأقرأ، واستقريت القارئ.

والأصل الغالب فيه، والأعم: أن يقع على سبيل الحقيقة إلا في مواضع نادرة.

وقال أبو عبيدة معمر بن المثنى: تقول العرب: قرأت قراءة، وقرآنًا، بمعنى واحد ولأن قولهم قراءة، وقرآنًا مثل قولهم معرفة، وعرفانًا، وكلاهما مصدر عرفت وهذا جلي واضح.

قالوا: نحن نقول: القرآن، والقراءة كل واحد منهما موضوع لأمر غير ما الآخر موضوع له. فهو حقيقة فيما وضع له. فإن قوله قرأت مثل قوله: فعلت. وذلك

---

(١) [قد] زيادة من [ت].

يستخرج منه مفعول الفاعل، ومحل الفعل.

وذلك أن الإنسان إذا قال: ضربت. فإنه يرجع ذلك إلى مصدرين: أحدهما مصدر الفعل. وهو قوله: ضربًا. وذلك مثل قوله: قرأت [1].

والثاني: محل الفعل. وهو قوله: مضروبًا. مثل قوله: قرآنًا.

فهو وإن كان لفظه لفظ المصدر في بعض المواضع: إلا أنه اسم المفعول في هذا الموضع، فدل هذا على أنَّ المراد بأحدهما غير المراد بالآخر.

قلنا: المفعول ليس بمصدر. وإنما المصدر ما اشتق منه الفعل: فإذا ثبت هذا كان - ما ذكروه - ردًّا على أهل اللغة، ودعوى أنه غير مصدر.

وما هذا سبيله من الكلام لا يقبل [ت ب/١٣٠] من قائله، ولا يعول عليه. إذ المرجع في التصريف، وأبنية المبنيات من الكلام إلى ما قاله أهل اللغة.

ولأنه إنما يقال هذا. فيما يقع الفعل فيه مفتقرًا إلى فعلٍ في مفعول هو غيره. فأما إذا كان الفعل هو المفعول، ولا يتعدى إلى مفعولٍ ثالثٍ. فإنه يكون المصدر هو الفعل الحقيقة، وهو المفعول لا غير [ظ ١١٣/أ] وهذا يذكر رسمه دليلاً في المسألة.

والطريق الثاني: الأدلة المعنوية. فمنها: أن قولنا: قراءة، ومقروء، وقرأت، وتلوت أمر مضروب على صفة التصريف الواقع في الأفعال الحقيقة.

والأفعال منقسمة، فمنها: ما يكون الفعل هو المفعول. ومنه ما يكون الفعل فيه غير المفعول.

فأما الأول: فهو ما وقع على صفة الفعل اللازم. وذلك مثل قولك: قمت، وقعدت، ونمت، وأمثال ذلك.

وأما الثاني: فهو [2] ما وقع على صفة الفعل المتعدي مثل قولك: ضربت، وأكلت، وأخذت،، وأمثال ذلك. فما وقع من القسم الأول. يكون الفعل هو المتعدي [3] لا غير مثل قولك: قمت قيامًا، وقعدت قعودًا، ونمت نومًا، وتكلمت

---

(١) في [ظ] قراءة. والصواب ما أثبتناه من نسخة [ت].

(٢) في نسخة [ظ] ذلك. وفي [ت] فهو. والصواب ما أثبتناه من [ت].

(٣) في نسخة [ت] يكون الفعل هو المصدر لا غير.

كلامًا، وتلوت تلاوة، وقرأت قراءة، من هذا.

وليس من المتعدي الذي هو القسم الثاني فإنك تدخل عليه المصدر. فتقول: أكلت أكلاً. وتدخل عليه المفعول الذي هو الغير فتغيره [1] به فتقول: أكلت خبزًا، وأخذت دينارًا إلى أمثال ذلك.

وقد ثبت: أن اللازم يكون قوله: فعلت [ت ١٣١/أ] هو المفعول. وذلك أن قوله قرأت أي أتيت بالحروف، والأصوات التي هي القرآن، والقراءة. وقولك: قراءة، وقرآنًا. لم يأت فيه زيادة على ما هو قوله: قرأت. وهذا يبين لك: أن القراءة هي المقروء، والتلاوة هي المتلو.

قالوا: قوله: تلوت على مثال [ذلك] [2] قوله: فعلت. فإذن: التلاوة هي الفعل، والمتلو، والمقروء. وهو غير فعله. وهذا أمر آخر جرى ذلك مجرى قولك: ذكرت ذكرًا ومذكورًا. فإن المذكور غير الفعل الذي قوله: ذكرت، وكذلك حفظت محفوظًا، والحفظ غير المحفوظ. وهذا يبين أن التلاوة غير المتلو.

قلنا: أما معيار التصريف فلعمرى أن قوله: تلوت على وزن قوله: فعلت. غير أنا قد بينا بالدليل الواضح أن الحروف [ظ ب/١١٣] والأصوات ليس من فعل التالي، وإنما الفعل الموجود من التالي إنما هو [3] حركاته، وسكناته، واعتماداته في محل قدرته. وما زاد على هذا فليس بفعل له.

لأنا قد بينا: أن الصوت المقطع بالحروف. أمر يظهره الله ويوجده. قرين الفعل - الذي ذكرنا - لا به، ولا منه، ولا منسوبًا إليه. نسبة الجزء من الكل.

فبان لهذا: أن التصريف إنما دخل عليه على سبيل التجوز تقريبًا من الفهم بطريق النسبة لا بطريق -حقيقة الفعل.

فصار معنى قوله تلوت: اعتمدت إظهار التلاوة. والمتلو، والقراءة، والمقروء، وبهذا يخالف الذكر، والمذكور. فإن الذكر إنما هو كلام. هو حروف، وأصوات

---

(١) في نسخة [ت] فتفسره به.
(٢) [ذلك] من نسخة [ت].
(٣) في [ت] وفي [ظ] إنما هي. والصواب ما أثبتناه.

المذكور هو جسم، وصورة، وذات أخرى غير الكلام الذي هو الذكر.

وكذلك الحفظ [ت ب/١٣١] أمر هو الإحراز، وتحصيل الصوت لمصوت محرز هو المحفوظ فظهرت بهذه المغايرة، والتعدي، وثبت في الأول اللزوم، واشتراك الأسماء.

ومما يتحقق هذا أن للقائل أن [١] يقول: تذكرت ذكرى، وتذكرة. ويقول تذكرت مذكورًا فتكون الذكرى، والتذكرة هي [٢] التذكر بعينه، ويكون المذكور غيره.

والفرق بينهما: أن هذا على وصف الغير. فافتقرا إلى تعدي الفعل إليه. والأول بخلافه وهذا جلي واضح لمن تأمله.

ودليل آخر: قد أثبتنا للتلاوة من الميزة على كلام الآدميين ما يقتضي إفرادها عنه، وإخراجها عن حد المحدث إلى حد القديم. بأشياء من الأحكام: منها: أنه لا يجوز للمحدث الحدث الأكبر قراءتها، وتنعقد بها الصلاة، والخطبة، وإثبات المعجز بها، وأنه لا يقدر أحد على أن يأتي بمثلها.

ولو كانت القراءة محدثة مخلوقة لبطل تخصيص القرآن القديم بالإعجاز عن الإتيان بمثله. إذ هذا كلام محدث مخلوق. والإعجاز به قائم فإذا ثبت هذا وجب [ظ١/١١٤] أن يخرج عن قسم كلام المخلوقين. وليس ذلك إلا بأن يكون قديمًا. وهذا من الترجيح بالأحكام، والظاهر الذي لا يمكن دفعه.

قالوا: أما منع المحدث الحدث الأكبر كالجنب، والحائض، والنفساء من قراءتها فذلك نوع احترام، وتعظيم وذلك لا يختص بالقديم. لأنه قد يحترم المخلوق مثل الإنسان وأشخاص من الناس. كالنبي ﷺ [٣]، والصديق رضي الله عنه [٤]، والصالح، وأمثال ذلك.

وقد يحترم البيت الحرام [ت أ/١٣٢] والحرم. ولا يجوز دخوله إلا بإحرام على سبيل

---

(١) أن من نسخة [ت].
(٢) في[ظ] و [ت] هو . والصواب ما أثبتناه.
(٣) في نسخة [ت] بدون : ﷺ.
(٤) في نسخة [ت] بدون : رضي الله عنه.

التعظيم، ولا يرجع ذلك إلى كونه قديمًا، وكونه محدثا فبطل التعلق بهذا التعظيم.

قلنا الكلام على ضربين:

أحدهما: كلام الباري.

والثاني: كلام الآدميين.

ومهما ارتفع كلام الآدميين في التعظيم إذ كان منه أقسام علوم القرآن، والفقه، وغير ذلك من العلوم المحترمة، فإن جميع ذلك لا يشترط في شيء منه أن يمنع من التكلم به الجنب، والحائض والنفساء.

وإنما اختص بهذا القسم من الكلام لأنه منسوب إلى الله تعالى بأنه كلامه فبان الفرق بينهما.

وأما احترام الكعبة، والحرم في اعتبار دخوله بإحرام بأحد النسكين، وأمثال ذلك. فإنه لا يقتضي الدوام. بل إنما يجب ذلك في حق من لم يتكرر دخوله، وطال مقامه. فإنه يسقط اعتبار ذلك في حقه والقرآن تعظيمه - بما ذكرنا - تعظيمًا، لازمًا لا ينخرم.

قالوا: انعقاد الصلاة به لا يدل على تفصيله على ما لا تنعقد الصلاة به. ولهذا عند من اعتبر قراءة سورة الفاتحة لا يقوم مقامها جميع القرآن في الإجزاء في الصلاة، وإن يتساويا في كونهما قديمين.

وكذلك في حق من اعتبر آية كاملة فإن ما دون الآية يجري مجرى الآية. في أنها تشاركها في وصف التعظيم [ظ ب/١١٤] والقدم وأحدهما تجزى به الصلاة، وأحدهما لا تجزى.

قلنا: لا شك، ولا مرية: أن الصلاة تختص من الكلام بالقراءة. وأن من غيره لا تجزي فيه [1] بحال. سواء قل أو كثر. وهذا أصل وما ذكروه تقدير ما يجزئ، ويعتبر ما يجزئ منه. وذلك [ت ب/١٣٢] لا يمنع أن يكون هو التنوع في الجملة دون ما سواه.

ومما يحقق هذا ويوضحه أن ما ألحق به من التقدير، والتغيير يجرى مجرى الشرط في

---

(١) كلمة [فيه] من [ت] .

الحكم. وذلك لا يمنع أن تكون العلة عاملة بنفسها في إيجاز مقتضاه.

واحتج المخالف بقوله تعالى: ﴿فَلَآ أُقۡسِمُ بِمَا تُبۡصِرُونَ وَمَا لَا تُبۡصِرُونَ إِنَّهُۥ لَقَوۡلُ رَسُولٖ كَرِيمٖ﴾(١). فأخبر أن هذا المسموع من الرسول قوله. وهو التلاوة.

فالجواب: أن المراد بالقول هاهنا: ادعاء النبوة، والرسالة. وإضافة ما يضيفه إلى الله تعالى من الشرع أنه ليس بقولٍ كاذبٍ وإنما هو قول رسول كريم.

وقد قيل معناه: وإنه لقول رب رسول كريم فحذف المضاف، وأقام المضاف إليه مقامه ومثله في القرآن كثير.

ومنه قوله تعالى: ﴿وَجَنَّةٍ عَرۡضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ﴾ (٢) ومعناه: كعرض السماوات والأرض.

وقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ عِيسَى ٱبۡنُ مَرۡيَمَۖ قَوۡلَ ٱلۡحَقِّ﴾ (٣) معناه: صاحب قول الحق.

وقوله تعالى: ﴿فَمَا بَكَتۡ عَلَيۡهِمُ ٱلسَّمَآءُ وَٱلۡأَرۡضُ﴾ (٤) أراد أهل السماء والأرض.

ومما يحقق هذا ويوضحه: أنه قال في سياق الآية: ﴿وَمَا هُوَ بِقَوۡلِ شَاعِرٖۚ قَلِيلٗا مَّا تُؤۡمِنُونَ ۝٤١ وَلَا بِقَوۡلِ كَاهِنٖۚ قَلِيلٗا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾ (٥) وهاتان الآيتان تقوي الجواب الأول.

وقوله: ﴿تَنزِيلٞ مِّن رَّبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ (٦) وهذه الآية تقوي الجواب الثاني.

وجواب آخر نقول لهم: إضافة إلى الرسول بمعنى أنه اخترعه [ت ١٣٣/أ]، وابتدأه أو بمعنى أنه نقله، وبلغه. والأول محال. لأن الرسول ما اخترع، ولا ابتدع، لم يبق إلا أنه نقله، وبلغه. ولا يكون ذلك قولاً له. وإنما هو قول الله تعالى [ط ١١٥/أ] فبطل ما ذكروه.

واحتج: بأنا نجد التلاوات تختلف. فمنها طيب حسن، ومنها مكروه رديء. وقد يكون خطأ. ويكون صوابًا والقرآن القديم شيء واحد. لا يجوز عليه الاختلاف، ولا الفساد، ولا الخطأ، ولا الرداءة، ولا الزيادة، ولا النقصان. فبان بهذا أن التلاوة

---

(١) سورة التكوير: الآية ١٩. (٢) سورة آل عمران: الآية ١٣٣.
(٣) سورة مريم: الآية ٣٤. (٤) سورة الدخان: الآية ٢٩.
(٥) سورة الحاقة: الآية ٤١، ٤٢.
(٦) سورة الواقعة: الآية ٨٠، سورة الحاقة: الآية ٤٣.

محدثة.

والأصل في هذا قوله تعالى: ﴿وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ﴾ (١) فدل هذا على أن التلاوة ليست بالقرآن.

فالجواب: (٢) أنا قد بينا: أن كلام الله تعالى هو مالا غناء (٣) عنه في وصوله إلى السمع واشتماله على المطلوب بالفهم من المعنى الصحيح. وهذا أمر لا يدخله التغيير. وإنما التغيير أمر غيره. وهو ما ينحرف التالي فيه عنه، ويزيد عليه من تحسين، وتطريب، وتمديد، وتشديد، وجهورة، وما يلحق بذلك.

وليس هذا هو الذي نسميه القرآن القديم.

وأما قوله: ﴿وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ﴾ (٤) فإنما يريد بذلك: أن ما يظهر من ألوانها وتجري به ألسنتنا. وإنما ذلك بفعل الله، وقدرته، وتسخيره، وتسهيله لِيُظْهِرَ لنا بذلك آثار نعمةٍ عندنا. وذلك لا يعود إلى التلاوة بل إلى أمرٍ آخر.

قالوا: لو كانت (٥) التلاوة كلام الله، وقديمة لما جاز أن ينسب إلى غيره. ومعلوم أنا ننسبها إلى [ت ب/١٣٣] القراء (٦) فنقول هذه قراءة أبي عمرو، وهذه قراءة نافع.

فنضيفها إلى القراء. ولو كانت كلامه لما أضيف إلى غيره.

قلنا: معنى قولنا: قراءة أبي عمرو. والمراد بها موافقة اللغة التي يختارها أبو عمرو والذي (٧) جرت عادته أن يتكلم بها وأنها لسان قومه، وعادتهم. وذلك يكون في أحرف مخصوصة.

ولا يدل ذلك على أنها تضاف إليه إضافة خاصة به وإنما إضافة تعرف (٨) باختياره.

---

(١) سورة الروم: الآية ٢٢.
(٢) في [ت] أنه.
(٣) في [ت] و [ظ] غناء.
(٤) سورة الروم: الآية ٢٢.
(٥) في [ظ] و[ت] لو كان. والصواب: ما أثبتناه.
(٦) في نسخة [ت] إلى الحاضر.
(٧) في [ت] والتي.
(٨) في [ظ] فرق. وما جاء في [ت] أوضح.

قالوا: فنحن نرى القراء اختلفوا [ظ ب/١١٥] في حروف، وحركات. فبعضهم يقرأ بالإمالة، وبعضهم بالتفخيم، وبعضهم بالياء، وبعضهم بالتاء [(١)] وبعضهم بالرفع، وبعضهم بالخفض. وبعيد أن يكون الله تعالى تكلم بكل ذلك في حالة واحدة.

قلنا: إنما نستبعد هذا في الشاهد. في حق من يتكلم بأداةٍ، وآلة. فيحتاج إلى أن يكون حرفًا بعد حرف، وحرفًا بدل حرف، أو حركة عوضًا عن حركة.

فأما الباري تعالى. فإن الأمر في حقه بخلاف ذلك. ولأنهم قد ارتكبوا في القرآن مثل هذا الذي يستبعدوه. ولهذا قالوا: إن كلام الله شيء واحدٌ.

وأن قوله يا موسى هو قوله: يا عيسى، ويا محمد، ويا يوسف، ويا إبراهيم. وهو قوله أيضًا: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ﴾ [(٢)] وهو قوله: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ﴾ [(٣)] وجميع القرآن.

والكلام في حق العباد بخلاف ذلك. فإن كل واحدٍ منهما غير الآخر في حق العباد. ولا يجوز أن يكون قوله: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ﴾ [(٤)] هو قوله: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْهُم﴾ [(٥)].

وجعلوا الافتراق بالنسبة إلى الله تعالى وإلى العباد. فما يَبْعُدُ أن يقول: نحن هاهنا مثله. [ت أ/١٣٤].

قالوا: قدَ يقرأ القارئ القرآن فيكتسب به الثواب. وهو إذا أراد به التعبد وقد يكسب به الإثم وهو إذا قرأه جنبًا أو على سبيل الهزو، واللعب.

ولو كانت القراءة صفة لله تعالى لما أثيب عليها، ولا أثم بها. كالعلم والقدرة [(٦)]. والذات والحياة إلى ما سوى ذلك من الصفات.

قلنا: لسنا نقول: إنه يكتسبه. وإنما هو سبب لحصول التعبد، وسبب لحصول الإثم.

---

(١) عبارة (وبعضهم بالتاء) زيادة في نسخة [ت].
(٢) طرف من آية سورة الإسراء : الآية ٧٨ ، وطرف من آية ١١٤ من سورة هود.
(٣) سورة الإسراء : الآية ٣٢. (٤) سورة التوبة : الآية ١٠٣.
(٥) سورة التوبة : الآية ٨٤.
(٦) في [ظ] كالعلم بالقدرة. والصواب ما أثبتناه من [ت].

والصفات الذاتية قد تكون أسبابًا في حقنا لمثل ذلك كالإرادة صفة لله تعالى.

وقد يحصل بها بعض العباد مكتسبًا للثواب بأن يراد منه الطاعة وبخلاف ذلك في الإثم، ولأن الكسب إنما يقع به الثواب بقعودنا، ونياتنا، وتعبدنا وكذلك الإثم وذلك أمره غير نفس القرآن.

وقد نبه النبي ﷺ على ذلك بقوله [ظ ١١٦/أ]: «يؤجرن فيه بكل حرف» [1] وإنما يؤجر الإنسان بما ذكرناه. ولأنا لو فرقنا بين القرآن، وبين سائر الصفات لجاز.

وذلك بأنا نقول: سائر الصفات التي ذكروا إنما هي من صفات الاختصاص، واللزوم. وليس لها تعد من محل الوصف إلى ما سواه بطريق الإدراك، والتعلق، والكلام. بخلاف ذلك فإنه قد يتعدى إلى سمع غير المتكلم، ويتصل بغير من ظهر منه.

وقد تكون بعض صفات النفس تخالف بعضها في الاختصاص، والتعدي، وأمثال ذلك: الصور مع الروائح فإن صورة التربيع، والتدوير، والبياض وغيره، ذلك لا يتعدى محله والرائحة تتعدى محلها. فإذا جاز أن يكون ذلك في المحسوس الحاضر لجاز أن يكون مثله في المعلوم الغائب.

* * *

---

(١) سبق تخريجه ص ٣٦٩ .

فصل [الكتابة والمكتوب]

ونخص الكتابة، والمكتوب بالدلالة، وهي من طريقين:

احدهما: النقل.

والثاني: المعنى.

فأما النقل. فمنه قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ ۝ فِي كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ﴾[١]. فأخبر أن القرآن في الكتاب، وليس في الكتاب إلا الكتابة. وهذا يدل على أن الكتابة هي القرآن المكتوب.

ودليل آخر: روى ابن عمر عن النبي ﷺ أنه قال: (لا تسافروا بالقرآن إلى أرض العدو)[٢] مخافة أن يناله العدو. وهو المكتوب في المصاحف وهذا يدل على أن في المصحف قرآنًا.

ودليل آخر: روي عن عائشة أن النبي ﷺ أنه قال: (اكتبوا القرآن، ولا تكتبوه في حجر واكتبوه فيما يمحى ولا تمحوه بالبزاق)[٣].

وروي عن النبي ﷺ: أنه رأى رجلًا يمحو لوحًا برجله فنهاه.

وروي عن النبي ﷺ انه قال: (لا تكتبوا عني شيئًا غير القرآن فمن كتب عني شيئًا سوى القرآن فليمحه)[٤].

ودليل آخر: إجماع الصحابة، روى عن علي بن أبي طالب أنه قال: (ما حكمت مخلوقًا وإنما حكمت القرآن) وأراد به القرآن الذي في المصحف.

وروي عن ابن عباس أنه قال: [ظ ب/١١٦] (لا تَمْحُ القرآن برجلك)[٥].

---

(١) سورة الواقعة: الآية ٧٨.
(٢) سبق تخريجه ص ٣٥٤.
(٣) الحديث لم نقف عليه.
(٤) رواه الإمام أحمد في مسنده، ٣/ ١٢، والإمام الحاكم في مستدركه، ١/ ١٢٧، وذكره ابن عدي في الكامل في الضعفاء، ٣/ ٩٢٦، وعلي القاري في الإسراء المرفوعة ٩.
(٥) لم نقف عليه.

وروي عن ابن عباس أنه قال: (لا وحي إلا القرآن، ولا وحي إلا ما في المصحف)[١].

وروي عن عكرمة بن أبي جهل أنه كان يقرأ في المصحف، ويبكي ويضعه على عينيه ويقول: كلام ربي عز وجل.

ومما يحقق هذا: أنه جرى الناس عليه إلى وقتنا هذا [ت/١/١٣٥] فيقولون: حفظت القرآن من المصحف، ويحلفون بما في المصحف. وإذا نظروا إلى ما في المصحف قالوا: نظرنا إلى القرآن، وقرأنا من القرآن، ولا نكير في ذلك فكان ذلك دالاً على الإجماع منهم.

والطريق الثاني: بالمعنى. وهو أنا نقول: قد ثبت أن كلام الله تعالى على ما بيناه مشتملاً على الكلام الذي هو الأمر، والنهي، والخبر، والاستخبار، وأقسام الكلام على اختلافها وذلك بعينه موجود في المصحف.

ومما يحقق هذا: أنا قد بينا فيما تقدم: أن القرآن حروف تبنى عن مطلوب الخطاب[٢]، وكذلك الكلام، وهذا بعينه موجود فيما في المصحف.

قالوا: إقراركم بأن القرآن في المصحف. يؤدي إلى إبطال الأصل الذي قدمتم. لأنكم قد بينتم أنه لا يجوز أن يكون الكلام كلامًا حتى يكون جامعًا للصوت، والحرف وأنه متى عدم أحدهما اختل الكلام.

ومعلوم: أن المصحف إنما فيه الحروف. وليس فيه أصوات، فإذا أجزتم أن يكون الكلام حروفًا لا أصوات معها بَطلَ الأصلُ السالف.

قلنا: الكلام الواصل إلى السمع الحروف، والأصوات. فإذا كتب الكلام في الصحيفة اختل السبب الموصل إلى السمع، فإما أن يقع الاختلال في أن القرآن في المصحف فلا. وصار هذا كما قالوا في المتلو: إنه قديم.

ومن شرط ظهوره وجود التلاوة ليوصله إلى السمع. ولأنا قد بينا أن القرآن لا

---

(١) لم نجده .
(٢) في نسخة [ت] عن المطلوب من الخطاب .

يعدم [ت ب/١٣٥] بعد وجوده، وأن الحروف، والأصوات الظاهرة إلى السمع لم تكن بِوَصْفِ العدم. وإنما خفيت عن السمع [ظ أ/١١٧] تارة وظهرت قرين حركات آلات الإنسان القائمة بذاته، ومحل قدرته. ومثله هاهنا.

واحتج المخالف بأن الكتابة توجد بعد أن لم تكن، ويدخلها المحو. فتعود إلى العدم بعد الكون، وقد تختلف الكتابة فتكون مرة بالحبر، ومرة بالفضة، ومرة بالحمرة، إلى غير ذلك من الألوان، والآلات كالحجارة، والخشب.

ولو كانت الكتابة هي المكتوب لأدى إلى أن يكون القرآن مرة حبرًا ومرة حجارة ومرة ذهبًا. وهذا محال.

فالجواب أن قولكم: إن الكتابة توجد مرة، وتعدم أخرى محال. وإنما هي تظهر مرة، وتخفى أخرى وذلك على ما بيناه في التلاوة سرًا. فهذا الذي ذكروه قول غير مسلم.

وأما قولهم [(١)]: إن الكتابة تكون بالحبر مرة، وبغيره من الألوان، والآلات، فإذا قلنا: الكتابة هي المكتوب أدى إلى أن يكون القرآن حبرًا، أو حجرًا، أو غير ذلك. فهذا قول باطل يصدر ممن لا يعرف قول أهل السنة، والحق في الكتابة. وذلك أن هذه الأشياء آلات تحصل بها الكتابة، والكتابة ما وراء ذلك.

فإنا لا نقول: إن الكتابة هي الأجسام الممثَّلة على الكيفيات المرئية. بل هي علامات تدل على أمرٍ وراء ذلك وهي الكتابة. وذلك أن هذه الأشياء في إظهار الكتابة كما أن اليد وحركاتها آلات في إظهار الكتابة سواء.

ومن هاهنا أخطأ [ت أ/١٣٦] الذين جالوا في ميدان المناظرة معنا لأنهم ألزمونا مذهبًا لا نقوله، ودلوا عليه بما لا خبير [(٢)] علينا في بطلانه.

ومما يحقق ما ذكرنا ويوضحه [(٣)]: أنه قد يجوز أن يعمد الكاتب، والصانع إلى لوحٍ، أو قرطاسٍ فَيُخَرِّمُهُ [(٤)] على هيئات الصور الدالة على الحروف فيكون ذلك

---

(١) كلمة [قولهم] من نسخة [ظ] .
(٢) في نسخة [ت] ودلوا عليه بما لا ضير لنا عليها في بطلانه .
(٣) ويوضحه . زيادة من [ظ] .
(٤) في نسخة [ت] فَيُخْرُمُه .

الفراغ هو الكتابة.

فلو كان ما ذكروه صحيحًا لوجب أن تكون هذه الكتابة عدمًا. وهو قولٌ محال.

[ظ ب/١١٧] فبان بهذا، وظهر أن ما أشاروا إليه ليس هو الذي نقول إنه الكتابة والمكتوب. ولأن الكتابة مهما ذكرتم من الآلات، والأدوات. تجري مجرى الصناعة في المصنوعات. فإن الحجارة وغير ذلك من أنواع الآلات، وحركات الأدوات تظهر بها الصناعة المحكمة، والحكمة الرائعة العجيبة. وذلك معنى [(١)] يزيد على نفس الحجر في البناء، ونفس الداء في الخط، والأشكال.

قالوا: معلوم أنه قد يكتب القرآن بالحبر النجس، أو بالدم، أو غير ذلك من الآلات النجسة. ولو كانت الكتابة هي المكتوب لأدى إلى أن يكون القرآن نجسًا وهذا محال.

قلنا: هذا الكلام مبني على الشبهة التي قبلها حيث اعتقدوا: أن الحبر هو القرآن وهذا مما لا نقوله نحن، ولا يقوله من يعرف القرآن، ولا من يقول: إن القرآن قديم، ثم يرى أن الحبر المحدث. وهذا يدل على أنهم قصدوا بالطعن على ما ليس بموضع [(٢)] الخلاف.

قالوا: لا شك أنكم قد قلتم: إن الكتابة تجرى مجرى الصناعة فيجب أن يكون المكتوب يجري مجرى المصنوع ولا شك أن أحدهما غير الآخر.

ومما يحقق هذا [ت ب/١٣٦] ويوضحه [(٣)] أن هذا مما يدخله التصريف. فيقال: كتب، يكتب فهو كاتب، ومكتوب. وكذلك يقال: تلا يتلو فهو تالٍ، ومتلو. وإذا وجد فيه التصريف هكذا دل على أن أحدهما غير الآخر.

قلنا: قد أجبنا عن هذا فيما تقدم. وقلنا: إن التصريف قد يدخل فيما الفعل فيه هو المفعول، وفيما أحدهما غير الآخر وقد أسلفنا بيانه بما فيه كفاية.

وإنما كانت الصنعة غير المصنوع. لأن الصنعة معنى قائم بالمصنوع فهي طريق

---

(١) كلمة [مضى] من نسخة [ظ].
(٢) في [ت] موقع. بدلا من موضع.
(٣) في نسخة [ت] ومما يحقق هذا، ويحقق إيضاحه.

التحقيق محمولة والمصنوع حامل فجاز أن يكون أحدهما غير الآخر.

فأما في مسألتنا فكلا الكتابة، والمكتوب، والتلاوة، والمتلو [ط١/١١٨] يستويان في كونهما صفة محمولة تفتقر إلى حامل، ومحل تقوم به.

[ومعلوم أنه لا قوام للقيامة بالمكتوب بالكتابة] (١) وإذا ثبت هذا وجب أن يكونا وصفين محمولين على موصوف.

وقد ثبت أن المكتوب، والمتلو هو القرآن القديم عندنا وعندكم في أصح القولين.

وإذا لم يتميز أحدهما عن الآخر من الوجه الذي ذكرنا في تصريف الأفعال اللازمة، والأوصاف القائمة بالموصوف. وجب أن يكون أحدهما الآخر على ما قدمنا بيانه وهذا بيان شاف لا محيد للخصوم عنه بوجه.

فالوا: أليس قد ثبت أن الكتابة تزيد تارة بالتكرار، وتنقص بالمحو والإزالة. ويلحقها الاحتراق [ت١/١٣٧] والغرق. ولو كانت الكتابة هي القرآن لم يجز وجود شيء من ذلك يكون واردًا عليها.

قلنا: وهذا السؤال من جنس ما تقدم وهو أن الكتابة لا تدخلها الزيادة ولا تدخلها النقيصة، ولا الفساد، والزيادة، والعدم، والوجود. وإنما يتكرر في الآلات، والأدوات، والحركات. التي هي الحِبْرُ وغيره.

وهذا كما تقولون أنتم: في المكتوب الذي هو القرآن لا يزيد، ولا ينقص، ولا يعدم، ولا يتحدد فكل أمرٍ يقولونه في المكتوب، والمتلو. هو الذي نقوله في الكتابة بعينه لا غير.

وقد ذكر بعض الخصوم عقيب كلامه في مسألة الكتابة، والمكتوب كلامًا يدل على أحد أمرين:

إما أن يكون جاهلاً بحقيقة الأمر في المسألة ومقام الخلاف المتداول بيننا وبينهم وما ذلك ببعيد. فإن من اعتقد أنا نقول: الكتابة هي الحبر، والورق. لا يبعد أن

---

(١) في نسخة [ت] جاءت العبارة. هكذا: (ومعلوم أنه لا يقوم مقام الكتابة المكتوب، ولا القراءة بالمقروء. وكذلك العكس. وهو المقروء بالقراءة، والمكتوب بالكتابة، ولا القراءة بالمقروء.

يكون جاهلاً مقلدًا.

وإما أن يقصد به اختلاف قلوب العوام البطالين عن [ظ ب/١١٨] الاشتغال بما يوجب التحقيق ويحصل الفهم.

وهذا أيضًا ليس ببعيد من المبتدعة. لأنهم يقصدون تدليس بدعهم على الرعاع، والعوام حتى يستفزوهم عما أنسوا به من إجماع الأمة بقولٍ يظهرونه يقارب ما هم مستأنسون بمعرفته لئلا ينفروا عنهم عند فهم ما هم عليه.

وذلك انه قال تقول: إن كلام الله تعالى مكتوب في المصاحف على الحقيقة، ومحفوظ في القلوب على الحقيقة، ومقروء بالألسن على الحقيقة فيا سبحان الله من يقول الكتابة غير المكتوب هل يمكنه مع هذا أن يقول الكتابة هي القرآن [ت ب/١٣٧] إلا على سبيل التدليس والحيلة بأهل الْغِرَّةِ، وأرباب البداية.

ثم عاد بعد هذا فقال: أليس قد قال الله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِىَّ ٱلْأُمِّىَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ﴾(١).

فسمى النبي مكتوبًا ولو كانت الكتابة والمكتوب واحدًا لكان النبي ﷺ بجسده في التوراة والإنجيل. وهذا محال.

قال: ويقال: الصَّك فيه الدار مكتوبة. ولا يجوز أن تكون الدار في الصك على الحقيقة. وإنما ذكرها واسمها. وهذا أيضًا أعجب من الأول كونه ناقصًا له والأول قال فيه: إن المكتوب في المصحف وعاد فثنى بهذا وأن المكتوب ليس في المصحف. وهذا تخليط يظهر عن تخبيط.

ولأنه يقال له أتظن أنه أراد أن ذاته مكتوبة في التوراة، أو ذات الدار في الصك، أم أريد بهذا اسمه، واسم الدار ونعتها وصفتها.

فإن أردت أن الذات تظهر في الكتابة حتى تكون هي المكتوبة اقتضى ذلك أن تتعدد الذوات بتعدد أسمائها، وكتابتها، وذكرها.

وهذا قـول شنيع يقبح بأرباب الفهم، ومن له أدنى ذوق أن ينتحله قولاً. إذ هو

---

(١) سورة الأعراف: الآية ١٥٧.

[ظ ١/١١٩] من المحال المستحيل وقوعه. أم يظن أنه أراد اسمه، وذكره وصفته.

وذلك المكتوب هو الكتابة لا غير، و كفى بهذا وَهَنًا في دين هذا الخصم بتمويهه، وفي [1] معرفته، وعلمه. وكلاهما بلية، ومحنة. نعوذ بالله من ذلك.

* * *

(١) (وفي) من نسخة [ت].

فصل [كلام الله منزل]

وكلام الله تعالى منزل أنزله الله تعالى على يد جبريل عليه السلام إلى النبي ﷺ. فسمعه جبريل [ت ١٣٨/أ] من الله تعالى، وسمعه النبي ﷺ من جبريل.

وسمعته الصحابة من النبي ﷺ، ولم يزل الناس يسمعه بعضهم من بعض إلى وقتنا هذا. وإلى غاية بقائه بين ظهراني الأمة حتى يرفعه الله عز وجل.

وقال الأشعري: القرآن غير منزل، ولا مفارق لذات الله تعالى، ولا سمعه أحد من أحد. وإنما يسمعون التلاوات. فأما القرآن. فلا. وحقيقة النزول إنما هو لجبريل لا غير. والدلالة على ذلك من طريقين:

أحدهما: النقل. **والثاني:** المعنى المعقول.

فأما النقل فآيات كثيرة من القرآن.

منها قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ۝ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ۝ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ (1).

وقوله تعالى: ﴿الٓمٓ ۝ تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾(2).

وقوله: ﴿طه ۝ مَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لِتَشْقَىٰٓ ۝ إِلَّا تَذْكِرَةً لِّمَن يَخْشَىٰ ۝ تَنزِيلًا مِّمَّنْ خَلَقَ ٱلْأَرْضَ وَٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلْعُلَى ۝ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ (3).

وقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾ (4).

وقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِىَ﴾ (5)

وقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ (6).

وقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ﴾(7).

---

(1) سورة الشعراء: الآيات ١٩٢-١٩٤.
(2) سورة السجدة: ١-٢.
(3) سورة طه: ١-٢.
(4) سورة طه: ١١٣.
(5) سورة الزمر: ٢٣.
(6) سورة الحجر: ٩.
(7) سورة النساء: ١٠٥.

قالوا: هذه الآيات كلها ذكر فيها تنزيل القرآن على سبيل المجاز. والمراد به نزول. أي أنزل إليك بعبارته. وهو جبريل. فأما نزوله بعينه فلا. وهذا مما [ظ ب/١١٩] يستند إلى تحقيق. وهو أن القرآن صفة ذاتية. والصفات الذاتية لا تنتقل عن محلها الموصوف بها.

قلنا: القرآن نص على أنه منزل، وحقيقة الإضافة بالنصوص المذكورة تدل على أنه حقيقة [ت ب/١٣٨] لا على سبيل المجاز.

ولأنه قد قال: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ﴾ [(١)] وهذا يدل على أن الفاعل للنزول به غيره، وأن المنزل به غير المُنْزِل. ومثل هذا لا يصلح معه إدخال التجوز به.

وأما قوله (أنزله) بعبارته فعبارته غيره. لأن عبارته كتفسيره. إذ هو بيان معناه بغير لفظه.

والقرآن هو الكلام بعينه. فلو نزل بعبارته لكان منزلاً بغيره. وهذا خلاف ما نطقت به الآيات.

وأما قولهم: إن القرآن صفة للذات، والصفات الذاتية لا تنتقل عن محلها. وإذا لم تنتقل عن محلها امتنع إنزالها. فنقول هذا هو القول في الصفات اللازمة.

فأما الكلام فهو من الصفات المتعدية. ولهذا يتعدى إلى السمع فينتقل من [(٢)] محله الذي هو مقاربة الذات إلى الاتصال بالأسماع لا على وجه النقلة القاطعة.

وأقرب الأشياء به مثالاً نور الشمس. فإنه يمتد ويتعدى من الشمس إلى الاتصال بالذوات حتى تحصل الاستنارة، والحرارة لما يلاقيه الشعاع، والنور. [وإن كان ذلك بمنفصل من الشمس] [(٣)].

وكذلك النار طبيعتها الحرارة. والحرارة صفة نفسها [(٤)] ثم نتعدى إلى ما تتصل ذواتها به الحرارة فيصير الطعام وغيره. مما تلاقيه نضيجًا شديد السخونة.

---

(١) سورة الشعراء : ١٩٣ .

(٢) في[ت] إلى محله .

(٣) في [ظ] : وإن كان ذلك بمنفصل من الشمس . وفي [ت] : وإن كان ذلك ليس بمنفصل من الشمس .

(٤) صفة نفسها . أي نفس النار .

وتلك الحرارة المتعدية هي جزء من الحرارة الطبيعية في النار. وإن كانت سخونة النار، وحرارة طبيعتها بذلك لم تزل عن محلها الذي هو نفس النار.

فإذا كان في الشاهد مثل ذلك. فلا يمتنع أن يكون في القرآن والكلام. مثل ذلك وإلى هذا أومأ [ت/١٣٩/أ] الرسول ﷺ [ط/١٢٠/أ] بقوله: (القرآن حبل الله المتين طرف بيد الله، وطرف بأيدكم لن تضلوا ما تمسكتم به).

فدل على أن الكلام يجوز أن يكون الأمر فيه على ما ذكرنا.

والطريق الثاني: المعنى وهو أنا نقول قد ثبت أن الكلام قد يكون واصلاً بعينه من المحل الذي هو كلام له وصفة لذاته إلى محل آخر. وهو سمع سامعِه المخاطب به ومن يجري مجراه في استماعه.

وهذا هو الأصل الكليّ في فائدة الكلام. فإنه ينادى فيفيد النداء، اتصال النداء بسمع المنادي والخطاب بسمع المخاطب. ولو كان الكلام لكونه صفة ذاتية يتصل بمحل غير الذات المتكلمة ولا يكون ذلك مما يمنع منه. فوجب أن يكون ذلك هو المراد بالإنزال.

وهو أن الله تعالى أوصله إلى سمع النبي ﷺ، وسمع من أسمعه مقترنًا بسبب يتعلق به الإظهار. وهو جبريل وإيصاله إلى السامع نقله للكلام إليه، وإن لم يوجب ذلك انفصال الصفة عن الموصوف.

وهذا بعينه هو إنزال القرآن. وهذا مجوز صحيح المعنى لا يأباه إلا معاند، ومكابر لا يلتفت إلى قوله.

واحتج: بأن القرآن صفة. والصفات لا تكون قائمة بنفسها، ولابد لها من ذات تقوم بها، وتضاف إليها، وتوصف بها. فلو كان منتقلاً بالنزول لم يخل أن يكون منتقلاً بذات الباري، وبذات غيره.

فإن كان منتقلاً بذات الباري فذلك باطل من وجهين [ت ب/١٣٩].

احدهما: أن ذات الباري لا توصف بالانتقال.

والثاني: أن ذلك يرفع صحة الانتقال في القرآن. لأنه إذا كانت الذات المتكلمة هي المنتقلة. فهو لم يزل عن محله. فعدم فيه الانتقال.

وإن كان منتقلاً بذات غيره. فالكلام القائم بذات ما هو كلام [ظ ب/١٢٠] لتلك الذات لا لغيرها. إذ الصفات إنما هي صفة للمحل الذي قامت به لا غير وإذا ثبت هذا امتنع أن يوصف بالانتقال.

فالجواب أنا قد بينا أن الكلام يوصف بالانتقال إلى سمع المخاطب واتصاله به. وإن لم يوجب ذلك انفصال الصفة عن الموصوف.

وإن قيام الكلام بسمع السامع لا يوجب أن يكون صفة لمن اتصل بسمعه. وهذا بعينه ينقض ما ذكروه من الأقسام.

ولأنا [١] قد بينا له مثالاً وهو نور الشمس، وشعاعها، وحرارتها، وحرارة النار المنتقلة إلى الأجسام المجاورة. وإن لم يكن ذلك يوجب الانتقال وإخراج الصفة عن الموصوف إلى المنتقل إليه ومثله هاهنا.

وأما قولهم: إن الكلام القائم بالمحل هو وصف للمحل. ليس بصحيح. وذلك أنا قد بينا أن الحروف، والأصوات. إنما هي [٢] أمر يظهره الله عند حركات التالي، وتصرفه في محل قدرته.

لا أنه حادث منه، ولا هو مضاف إليه إضافة حقيقة. وإنما يتعرف به لاقترانه [٣] به أو لوجود سببه مما يليه فهو كزهوق الروح عند الجراح يسمى به الجارح مزهق الروح إضافة المسبب إلى سببه لا إضافة الفعل إلى فاعله على ما قدمنا بيانه.

* * *

(١) في نسخة [ت] بدون (قد).
(٢) في نسخة [ت] ونسخة [ظ] (هو) والصواب ما أثبتناه.
(٣) في [ت] للاقتران به.

فصل [الحروف المتداولة]

اتفق أصحابنا على أن الحروف في القرآن قديمة.

واختلفوا في الحروف المتداولة [ت/١ ١٤٠] في كلام الناس هل هي قديمة أو محدثة على وجهين:

أحدهما: أنها قديمة. وإنما يتعاود عليها النظام المحدث.

والوجه الثاني: أنها مخلوقة.

وهذه إشارة إلى حروف المعجم المتداولة في صيغ الآدميين. وهو قول المعتزلة، والأشعرية.

والدلالة على الوجه الأول قوله تعالى: ﴿الٓمٓ ۝ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ [١] [ظ/١ ١٢١].

وقوله تعالى: ﴿طسٓمٓ ۝ تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ﴾ [٢].

قال يعقوب بن السكيت: هذا إخبار من الله تعالى بأن الكتاب الذي أنزل إليك إنما هو من جنس هذه الحروف التي هي الألف، واللام، والميم، والطاء، والسين.

فصار تقدير الكلام: أن حروف المعجم هي ذلك الكتاب. واستدل بذكر بعضها على ذكر جميعها.

قال: وهذا مستفيض في تعارض أهل الخطاب أنه يستدل بذكر البعض على ذكر الكل. ولهذا يقول الإنسان تعلمت أ. ب. ت. ث. ولا يريد أني تعلمت هذه الأحرف الأربعة فقط. وإنما يريد جميع حروف المعجم.

غير أنه لما طال الإخبار بجملتها في حالٍ واحدة استدللنا بالأقل في الذكر على الكل [٣] وهذا كلام حسنٌ صحيحٌ.

---

(١) سورة البقرة: ١. (٢) سورة القصص: ١-٢.

(٣) العبارة: (استدللنا بالأقل في الذكر على الكل) ويبدو أن الأقل يقابله الأكثر. لا الكل؛ لأن الأقل يقابله الأكبر. والكل يقابله الجزء.

قالوا: قد قيل إن هذه الحروف وردت لاستفتاح الكلام، ولا معنى لها. وإنها من المتشابه. وقد روي أنها من فواتح أسماء من أسماء الله تعالى. وهذا خلاف ما ذكرتم. فتعارض الوجهان. فوقف الاحتجاج.

قلنا: هذا الذي ذكرناه قول مدلول على صحته بعادة أهل الخطاب فيما يتداولونه بينهم. وذلك يوجب ترجيحه على ما ذكرتم فزال بهذا [ت ب/١٤٠] التعارض وثبت التقديم لما قلناه.

ولأنه لو كان كما قلتم. فلاشك أنه فهم معناه أو لم يفهم أنها حروف ثابتة من حروف المعجم. وهي من جملة القرآن. وهذا كافٍ في إثبات ما نريده.

قالوا: [فلو كان ذلك في إثبات] [١] حروف في القرآن فنحن لا نمنع من ذلك بل نقول: إن القرآن قديم، وحروفه منه.

فأما كلام الآدميين وحروفهم الموجودة في كلامهم فذلك أمر آخر. تحتاجون إلى الدلالة عليه، وأنه قديم.

قلنا: إذا ثبت: أن الحروف التي في القرآن قديمة فهي بعينها حروف المعجم. لأنها التي [٢] ينتظم بها الكلام. [ظ ب/١٢١] ويقصد بها بيان المعاني، وسوق الأخبار، وتبليغ الأوامر. فهي تدور في الكلام دورانًا واحدًا، وعلى صفة واحدةٍ، وبمعنى واحد، وعلى وتيرة واحدة لا غير.

فإذا ثبت أنها قديمة، فمن ادعى أن في الكلام حروفًا أخر غيرها فعليه الدلالة، وإلا فالأصل ما ذكرنا.

ودليل آخر: وهو ما روي عن وهب بن أمية [٣] (أن الله تعالى أوحى إلى آدم عليه السلام حروف المعجم في إحدى وعشرين ورقة تسعة وعشرين حرفا) وإنما يوحي إلى نبيه عليه السلام، كلامه لا ما يتداوله النبي في كلامه ويعرفه [٤] بطريق العرف،

---

(١) في نسخة [ت] فلو كان في ذلك إثبات .
(٢) كلمة (التي) من نسخة [ت] .
(٣) في [ظ] وهب بن أمية . وفي [ت] وهب بن منبه .
(٤) في [ت] ونعرفه .

والعادة والطبيعة.

لأن الوحي يلمس [١] منه زيادة على ما يعلمه العباد ليتعلموه من الله تعالى، ويعلموه خلقه.

قالوا: هذا يدل على أنها أنزلت إليه وأوحيت إليه، وليس في هذا ما يدل على أن الحروف [ت ١/١٤١] قديمة. لأن الله تعالى قد أوحى إلى النبي ﷺ كثيرًا من الأخبار المروية في السنة، ولم يوجب ذلك كونها قديمة كالقرآن.

قلنا: قد بينا أن فائدة الوحي من الله تعالى إلى نبيه أن يعرفه ما يزيد على معرفته، ولا يعلمه بطبيعته، وعادته. وفيما ذكروه ما يدل على خلاف ذلك وهذا خلاف ما وضع للتشريع عليه والتعليم.

وأما ما أنزل على النبي ﷺ مما نقل الرواية عنه قد اختلف أصحابنا فيه فكان أبو بكر عبد العزيز بن جعفر يقول: هو قديم كالقرآن. فإذا ارتكبنا هذا بطل ما تعلقوا به. ولو سلمناه على ما اختاره غيره من أصحابنا.

فنقول: ذلك لم يحفظ فيه صيغة الوحي الذي لا يجوز الزيادة فيه، والنقصان. فلما نقل إلينا المعنى فيه جاز أن يقول: إنه مخلوق.

ومما يقوي ذلك: أنا إذا اعتبرناه لم يقم مقام القرآن في حصول الإعجاز وإنما يستدل على أنه كلام الله وقديم بأحد أمرين:

إمَّا أن ينتقل بصيغته [ظ ١/١٢٢] وصورته. لا يزاد فيه حرف، ولا ينقص منه.

وإما أن يكون مما يثبت فيه الإعجاز.

فإذا ارتفع الأمران جميعًا استدللنا على أنه من كلام الآدميين.

ودليل آخر: وجدنا أن حروف القرآن، وحروف سائر الكلام [٢] على حقيقة التماثل، والتساوي في الذات.

---

(١) في [ت] يلتمس منه .
(٢) في نسخة [ت] وحروف سائر القرآن . وهو خطأ . والصواب ما أثبتناه من [ظ] .

والمراد [١] لا ينفصل أحدهما عن الآخر بوجه. وذلك يوجب [٢] أن كل واحدٍ منهما هو أحد أجزاء الكلمة. وهو يدور على المعاني المطلوبة من الاسم، والفعل، والحرف [٣] [ت ب/١٤١]، والاتصال، والانفصال. وهذا مما لا نزاع فيه ولا شك.

فإن المراد في الألف في قولنا: الله هو المراد في الألف في قولنا: افعل، واذهب، وكذلك اللام، والهاء وهي على المماثلة في كونها تارة أصلاً وتارة وصلاً، وتارة ملحقة، وتارة مفارقة، وغير ذلك.

حقيقة المتماثلين إنما هو المتساويان الذي ينوب [٤] كل واحدٍ منهما مناب الآخر.

ويقوم مقامه في [٥] جميع أحواله الذاتية والمعنوية.

وقد ثبت أن القديم لا سبيل إلى إثبات مثله لأن القديم لا مثل له.

ومما يحقق هذا، وأن ما له مثل. فواجب أن تقع المساواة بينه وبين ما يماثله من أوجه الذي وقع التساوي والمماثلة فيه.

ولهذا قلنا: إن الله تعالى لا مثل له، ولا شبه له. لأن إثبات المثل له، والشبه يوجب مشاركته، ومساواته فيما وقعت فيه المثلية، وفيما لأجله حصلت المثلية.

وإذا ثبت هذا وجب أن تكون الحروف كلها قديمة لما ذكرنا. إذ لو كانت إحداهما غير الأخرى لوجب افتراقها فرقًا يوجب رفع المماثلة وامتناع المساواة، والمشابهة.

كما افترق القرآن، وغيره من الكلام من جهة: أنه لو أراد الكل من المتكلمين من الملائكة، والناس، والجن على أن يأتوا بمثله لا يأتون بذلك. ولو كان بعضهم لبعض ظهيرًا [ظ ب/١٢٢] ومعلوم أنا قد جعلنا هذا دليلاً عن أن القرآن قديم لأن الله تعالى تحدى الكل بالإتيان بمثله. فعجزوا عن ذلك.

---

(١) في نسخة [ت] والحرف المراد.

(٢) كلمة [يوجب] من [ت].

(٣) في [ظ] والحروف. والصواب ما أثبتناه من [ت] لأن ما قبل الحرف الاسم، والفعل. وليست الأسماء والأفعال.

(٤) في نسخة [ت] الذي ثبوت كل واحد منهما مناب الآخر. وهو خطأ والصواب ما جاء في نسخة [ظ]. وأثبتناه.

(٥) في نسخة [ت] [واو] بدل [في].

قالوا: نحن نوجد بين حروف القرآن، وحروف سائر الكلام فروقًا منها: أن القرآن تنعقد به الصلاة، والخطبة للجمعة، ولا يجوز [ت/١٤٢/١] للجنب النطق به، وتجب على الحالف به الكفارة، ولا يجوز أن يهان.

وحروف غير القرآن يجوز فيه جميع ما ذكرنا بخلاف ذلك، فقد بان ارتفاع التساوي بينهما.

قلنا: التساوي الذي ذكرناه. هو الذي يطلب في إثبات الماهية، ومثله يصلح للتقريب، وضده يصلح للمساعدة. فأما ما ذكروه فتلك أسباب حكمية وقد يختلف الحكمان في المثلين من طريق الذوات لأسباب توجب ذلك. ولا توجب رفع المثلية.

ووجه البيان في ذلك: ما ذكروه من انعقاد الصلاة لا يوجب التفريق المثلي في القديم والمحدث.

ولهذا اتفق الناس كلهم: أنه لو قرأ أقل من آية بكلمة، أو بحرف لم تنعقد الصلاة.

وقال الأكثرون: إن صحة الصلاة تتعين لها الفاتحة حتى لو أتى بجميع سور القرآن. لما قام مقام الفاتحة في حكم الصلاة، وإن كان الكل في أنه قديم سواء.

وكذلك القول في الخطبة. فإن نصف آية لا تجزي في الخطبة وهي مساوية ومماثلة للآية وما زاد على ذلك في أنهما قديمان.

وكذلك فيما يتعلق بالجنب فإنه يجوز له أن يقرأ بعض آية، ولا يجوز له أن يقرأ آية كاملة. ومع هذا فهما سواء على ما ذكرنا؛ ولأن السكوت في حق الآخرين يساوي القراءة في حق القادر عليها في صحة الصلاة، ولا يدل ذلك على المثلية؛ لأن التساوي في الأحكام لا يدل على التساوي في الذاتية، وإثبات حقيقة المثلية.

وأما [1] الكفارة في القسم به فلا نسلم ونقول لو حلف بحروف المعجم وحنث [ظ/١٢٣/١] ففيه الكفارة كما لو حلف بقوله: الم وطسم. وحم. عسق سواء.

وأما قولهم: إن حروف المعجم تهان فلا نقول هذا بل يجب تعظيمها. كما يجب

(١) في نسخة [ت] وإنما.

تعظيم [ت ب/١٤٢] سائر حروف القرآن.

فإذا ارتكبنا هذا بطل ما قالوا. ولأنا لو سلمنا هذا. وأنه يجوز ابتذالها فلا يقدح فيما قلنا.

وذلك أن ما يدخلها من الابتذال بقدر ما يحتاج الناس، ويلحق المشقة في اعتبار تعظيمها ولهذا قلنا: إن الرجل البالغ لا يجوز له أن يمس المصحف إلا وهو طاهر.

ولو أن صبيًّا صغيرًا كتب القرآن في ورقة، وأمسكها ليتعلمها. وهو محدث جاز له ذلك. لأن اعتبار وضوء الصبيان فيه مشقة عظيمة فسومح فيه لأجل المشقة فيه.

ومثل هذا. أن قوله بسم الله، وغيره من التسبيح، والتكبير، والتحميد الذي صيغته في القرآن قديم. وإن كنا لا نمنع الجنب منها لما تدعو الحاجة إلى ذلك فبطل ما ذكروه.

ولأن التوراة، والإنجيل، والزبور، وسائر الكتب المتقدمة من كلام الله تعالى وهي قديمة. ولكن ما اعتورها من التغيير، والتبديل، أزال احترامها ولم يدل ذلك على كونها محدثة.

واحتج المخالف بقوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ (١).

وقد اتفقنا على أن القرآن ليس بمحدث، فدل على أن ما عداه محدث، ومنه حروف المعجم.

فالجواب: أنا قد تكلمنا على هذا، وقلنا: يراد به محدث النزول، وقلنا: محدث أي: صقيل جلي، وقد استوفينا ذلك فيما مضى، ولأن المراد به محدث النظم، والتأليف.

واحتج: بما روى عن النبي ﷺ: «إن صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الآدميين إنما هي التسبيح، والتكبير، وقراءة القرآن» (٢).

---

(١) سورة الأنبياء: ٢ .

(٢) الحديث رواه النسائي ١٧/٣، والبيهقي في السنن الكبرى ٢٤٩/٢، ٢٥٠، وأورده الطبراني في المعجم الكبير ٤٠١/١٩، وغيرهم .

قالوا: ومعلوم أن كلام الآدميين هو الحروف، والأصوات، فدل على [ظ ب/١٢٣] أنها [ت ١٤٣/أ] محدثة مخلوقة.

فالجواب: أن الكلام يضاف لما كان نظمه وصيغته تقف على إرادتهم.

فإما أن يقف على إرادتهم، فلا يدل على أن يضاف إليهم، إنما هو ذلك لا غير.

ولأن المراد بقوله: كلام الآدميين أي ما يخاطب به الآدميون بعضهم بعضًا، فيكون بإرادة خطاب الآدميين معرضًا عن انتظام أجزاء الصلاة من غير فصل، وتفريق بما يراد به غيرها، ولهذا إذا قال صيغة من صيغ القرآن مخاطبًا ولم يرد به القراءة، وأما أن به الخطاب مثل: ﴿ٱدْخُلُوهَا بِسَلَٰمٍ ءَامِنِينَ﴾ [١].

وقوله: ﴿فَٱخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ﴾ [٢]، فإنا نحكم ببطلان الصلاة لا بمعنى يعود إلى أن هذا محدث، ولكن يعود إلى أنه قطع استمراره على ترتيب الصلاة، وأدخل بين جزئين منهما ما لا يريدها به فتفرقت فبطلت من هذا الطريق فأما لما ذكروا فلا.

واحتج: بأن الحروف لو كانت قديمة لما جاز عليها النظم والتأليف المحدثان لأن القديم ليس بمحل للحوادث، فلما جاز ذلك عليها كما يجوز على الجواهر والأجسام دل على حدثها.

فالجواب: أنهم يشيرون بالنظم والتأليف إلى الاقتران بين الحرفين على الوجه الذي يقف على اختيار العبد، وهذا لا يدل على حدوثها وذلك أنه لو قرن بين آية من البقرة، وآية من آل عمران ثم تلاها بأية من سورة أخرى، ثم انتقل من آية من سورة مؤخرة الترتيب. بأن هذا نظم يحدث وتأليف محدث، ولا يدل ذلك على حدثها، ولا حدث واحدة منها، فبطل ما ذكروا.

ولأن من أثبت القرآن قديمًا مع كونه منتظمًا [ت ب/١٤٣] في نفسه مترتبًا في ذاته لا ينبغي أن يستدل بمثل ذلك على كون المترتب [ظ ١٢٤/أ] والمنتظم محدثًا فدل على أن حدث الأجسام والجواهر لا من هذا الطريق، وإنما هو بمعنى يعود إلى ذاته، وهو ما يتطرق عليها من الوجود والعدم إلى غير ذلك مما يخرج عن حد الانتظام والترتيب

---

(١) سورة الحجر: ٤٦.
(٢) سورة الحجر: ٣٤.

الذاتي في الوجود.

قالوا: الحروف معنى يتصف بها القديم الذي هو كلام الله، ويتصف بها المحدث الذي هو النظم والتأليف في كلام الآدميين، فيجب أن تنقسم فيكون منها قديم، ومنها محدث كالعلم، والقدرة، والإرادة لما اتصف بها القديم وهو الله تعالى، ومحدث وهو العبد انقسمت، فما كان صفة لله كانت قديمة وما كان صفة للآدمي كانت محدثة.

قلنا: لو طالبناكم بتصحيح هذا التقسيم لتعذر عليكم وجه التفريق بين الأمرين إلا أن تقولوا:

الأول: هو صفة لله تعالى.

والثاني: صفة للآدمي.

وهذا غير مسلم، فإن الحروف من كلام الله، وكلام الله صفة من صفاته.

ثم نقول قولكم: الحروف معنى يتصف بها القرآن القديم، هذا قول، لأن ذلك الكلام هو الحروف فكيف يجوز أن يقال الحرف وصف الكلام وهو نفسه، لأن حقيقة الكلام إنما هو حرف ينتظمه الصوت على وجهٍ مفيد، فلا نقول هو وصف، وإنما هو جزء فالتقدير على هذا الوجه باطل.

قالوا: إذا صح الذي قلتم وأن الحروف حقيقة الكلام، فهو أقوى لخصومكم لأن كلام الآدميين [ت ١٤٤/أ] على هذا هو الحرف. فيجب أن يكون مخالفًا لكلام الله تعالى وليس إلا ما قلنا.

قلنا: اعلم أن إضافة الكلام إلى الآدمي، لا على سبيل الفعل الموجود منه، وإنما هو أمرٌ مضاف [ظ ب/١٢٤] إلى الله تعالى على ما تقدم بيانه في مسألة القول بالتولد، وإنه شيء يتفق على كونه باطلًا، بالأدلة التي تظهر ذلك، وتحققه.

وإذا ثبت هذا وجب أن يكون مضافًا إلى الله تعالى على ما يقتضيه الحال، والذي يقول: إنه مخلوق، يقول: خلقه وأحدثه، والذي يقول: هو قديم يقول: إنه أظهره، والحروف في كلام الآدميين يظهرها تمرين ما يوجد من حركات الآدمي في محل قدرته لانتفاء دليل الخلق عنها.

فلا ينفى ما يوصف بالخلق إلا لنظم، وما يتفق على كونه مخلوقًا فإما أن يعود بخلق الذي هو قديم، فلا.

قالوا: فهذا يقتضي أن يكون كلام المخلوقين منه ما هو قديم، ومنه ما هو محدث، وهذا بعيد، لأن الشيء الواحد لا يكون قديمًا من وجه محدثًا من وجه.

قلنا: ما هو مضاف إلى الآدمي فهو مضاف إليه على ما يجب له ويستحقه، فمن الإضافات ما هي إضافة خبر، ومنها ما هي إضافة فعل، ومنها ما هي إضافة نسبة معلقة بالسبب، ومنها ما هي إضافة تعريف.

وذلك أنا نقول: قرأ فلان وهذه قراءته، وإن كانت القراءة ليست من كلامه ولا بفعله، وإنما نسبت إليه وأضيفت إضافة تعريف، وسبب، ولأنا قد بينا أن ما يتطرق على الحروف من التقديم والتأخير وفنون النظم الموقوف على الاختيار لا يخرجها عن أصله الأول فهو كتقديم بعض سور القرآن على بعض، وذلك الكلمات والحروف، ثم لا يكون ذلك سببًا لكونه مخلوقًا، فكذلك هاهنا ولا فرق.

ولأنكم أيها الخصوم قد ركبتم مثل هذا [ت ب/١٤٤]، فقلتم إن الإنسان إذا قال: ﴿يَٰيَحْيَىٰ خُذِ ٱلْكِتَٰبَ بِقُوَّةٍ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْحُكْمَ صَبِيًّا﴾(١) [ط/أ ١٢٥] ونوى القراءة كان قديمًا.

وإذا نوى خطاب إنسان كان محدثًا، فقد جعلتم هذا الكلام واقفًا على النية فتارة تعتوره نية فيكون قديمًا، وتارة تعتوره نية فيكون محدثًا، والشيء محدث من وجه، وفي حال وعلى صفة قديم من وجه، وفي حالٍ وعلى صفة محال، وهو شيء واحد.

وأما قولهم: إن ذلك يجري مجرى العلم، والقدرة، والإرادة يوصف بها القديم، فتكون قديمة، وهو صفة الله، ويوصف بها العباد فتكون محدثة.

فنقول: علم الله، وقدرته، وإرادته، أمر لم يزل موجودًا بوجود الموصوف به وغير موصوف بالانعدام لبقائه ببقاء الموصوف به، فظهرت فيه خصيصة دلت على قدمه في حق الرب تعالى بخلاف العبد فإن علمه كان بعد عدمه، ويزول فيعدم بعد ثبوته، فاقتضى ذلك اختلافهما في القدم، والحدث.

---

(١) سورة مريم، الآية رقم: ١٢ .

فأما في الحروف فإنها موجودة قبل وجود الآدمي، وإنما أضيفت إليه ظهورًا كما يضاف إليه ظهور القرآن سواء، فاختلفا، ولأن علم الله تعالى وعلم الآدمي اختلفا في الماهية، فيقال ما علم الله؟ فيقال: علم قديم، لا نقول هو عرض، ولا جوهر، ولا اكتساب، ولا ضرورة.

وعلم الآدمي يقال: هو عرض قائم بقلب موجود، بسبب اكتساب أو بسبب ضرورة، فلما اختلفا في الماهية اختلفا في القدم والحدث.

وهاهنا إذا قيل: ما الحرف؟ قلنا: أحد جزئي الكلمة التي إذا تمت بنايتها كان كلامًا مفيدًا، [ت/١٤٥] وهذا أمر يشترك فيه كلام الله وكلام الآدمي على السواء فبان الفرق بينهما.

* * *

فصل [كلام الله صفة لله]

كلام الله تعالى صفة لله تعالى [ظ ب/١٢٥] واحدة، فله كلام واحد قديم، وقولنا واحد كلامه تعالى، وإن كان في نفسه يدخله العدد فمنه القرآن، ومنه التوراة، ومنه الإنجيل، وكذلك سائر الكتب التي أنزلها الله تعالى على رسله، ودعوا بها أممهم إلى طاعته، وبينوا بها تفاصيل دينه وشرائعه [١].

وقالت المعتزلة [٢]: كلام الله تعالى أشياء متعددة، وليس بشيء واحد.

وقالت الأشعرية [٣]: كلام الله شيء واحد، إلا أنهم عنوا بذلك أنه يجري مجرى الكلمة الواحدة.

فقوله: ﴿الٓمٓ﴾ [٤] هو قوله: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ﴾ ، وسورة البقرة هي سائر السور، والأمر هو النهي، وهو سائر أقسام الكلام.

وكذلك قولهم في بقية أنواع الكلام، والكلام هاهنا في فصلين أحدهما: مع المعتزلة، والثاني: مع الأشعرية.

فأما الكلام مع المعتزلة، فهذا الفصل مبني على قولهم: إن القرآن وسائر كلام الله

---

(١) في [ظ] و[ت] جاءت العبارة: «وكذلك سائر الكتب التي أنزلها الله تعالى على رسوله ودعا بها أممهم إلى طاعته، وبين بها تفاصيل دينه وشرائعه» والعبارة المذكورة خطأ، والصواب ما أثبتناه، وهو: وكذلك سائر الكتب التي أنزلها الله على رسله، ودعوا بها أممهم إلى طاعته، وبينوا بها تفاصيل دينه وشرائعه .

(٢) المعتزلة: يسمون أصحاب العدل والتوحيد، ويلقبون بالقدرية والعدلية وأصول مذهبهم، هي التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، فمن خالفهم في التوحيد سموه مشركًا ومن خالفهم في الصفات سموه مشبهًا، ومن خالفهم في الوعيد سموه مرجئا، ومن اكتملت له وتحققت فيه هذه الأصول الخمسة فهو المعتزلي حقًا . «انظر الدكتور عبد المنعم الحفني موسوعة الفرق والجماعات ص٣٥٨» .

(٣) الأشعرية: أصحاب أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، وكان في أول أمره معتزليًا، ولد سنة ٢٦٠هـ ثم سكن بغداد إلى أن توفى بها سنة ٣٣٦هـ . «انظر الدكتور عبد المنعم الحفني موسوعة الفرق ص٥٠» .

(٤) سورة البقرة، الآية: ١، ٢ .

مخلوق والمخلوقات التي يدخلها العدد كل واحد منها مع الآخر، فالوحدة مرتفعة من هذا الطريق.

وهذا الأصل قد فرغنا من الكلام عليه في هذا الكتاب على وجه الإيجاز والكفاية. وذلك مغني عن إعادة نظر آخر. إلاّ أننا نذكر هاهنا دليلاً نخصه بطريق الإشارة المقنعة، فنقول: لا شك أن إضافة الكلام إلى الباري تعالى إنما هو إضافة تعريف لصفة ثابتة له تعالى فجرى في ذلك مجرى إضافة العلم إليه، والقدرة، والإرادة وأمثال ذلك.

[ت ب/١٤٥] وقد ثبت بالأدلة القاطعة أنه تعالى لما كان عالمًا بالأشياء الداخلة تحت العلم، لم يجب لذلك تعدد صفة كونه عالمًا بل كانت صفة واحدة، وكذلك القول في وصفه بأنه: قادر، وسائر الصفات الذاتية إنما هي صفة واحدة لما بينا فليكن الكلام مثله ولا فرق [ظ ١٢٦/أ] بينهما.

قالوا: قد اتفقنا على أن القرآن يدخله العدد بطريق السور، والآيات، والكلمات، والحروف.

وكل واحد من هذه القسمة مضاف إلى الباري تعالى، كإضافة ما بقي من الأقسام، والشيء إذا كان جامعًا لأجزاء وأعداد، فمن المحال أن يقول إنه شيء واحد.

قلنا: اعلم أن قولنا: كلامه إشارة إلى جميع ما يستحقه صفة لنفسه وينسب إليه نسبة صفة، وإضافة، وتعريف ينفرد بها دون غيره، وكلامه تعالى مساوٍ لذاته في أنه لا بداية له ولا نهاية، من جهة: أنه وصف لذاته، وليس لذاته سابق يتقدمها [1]، ولا لها غاية ينتهي إليها، فكذلك كلامه، والصفات الذاتية.

وهذه الجملة إنما هي شيء واحد، وصفة [واحدة] [2] ثبتت للباري تعالى.

فأما انقسامه في نفسه إلى أمر، ونهي، وقرآن، وتوراة، وإنجيل، وأمثال ذلك من التقسيم فدخول العدد فيه يجري مجرى الذات بصفاتها من كونها سميعة [3]، بصيرة،

(١) في نسخة [ت] يتقدم.
(٢) واحدة، من نسخة [ت].
(٣) في نسخة [ت] سمعية، وهي خطأ، والصواب ما أثبتناه من [ظ].

حية، عالمة، قادرة إلى غير ذلك، فإن ذلك جميعه بجملته تشتمل عليه ذات واحدة، لأن مجموع الصفات استحقت أن تسمى ذاتًا مستقلة تامة ثابتة يشار إليها، وإن كان كل صفة يتعلق بها، لها اسم مختص [1] بها يدخلها [ت ١٤٦/أ] بطريق التسمية الخاصة للمعنى الخاص، ما يقتضي إثبات العدد في الأسماء، والاختصاصات، لا فيما يعود إلى الذات، ومثله هاهنا.

* * *

(١) في نسخة [ت] لها اسم مخصوص بها .

فصل [كلام الله تعالى يشتمل على أمر]

فأما الفصل الثاني، وهو أن كلام الله تعالى، يشتمل على أمر هو قوله: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ (١) ونهي ليس في نفسه بأمرٍ وهو قوله: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ﴾(٢).

وخبر ليس هو في نفسه لا أمر ولا نهي، مثل قوله: ﴿إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ عِندَ رَبِّهِمْ جَنَّٰتِ ٱلنَّعِيمِ﴾ (٣)، إلى غير ذلك [ظ ب/١٢٦] من أقسام الخطاب، وأنواع الكلام خلافًا للأشعري في قوله: إن الأمر هو النهي، وسائر أقسام الخطاب والنهي هو الأمر، وسائر أنواع الخطاب.

وعلى هذا في جميع أقسام الكلام، والذي دعاه إلى ذلك إنما هو قوله: إن الكلام معنى قائم في النفس، وإن هذه الأقسام، إنما هي متغايرة بالحروف، والأصوات، وذلك إنما هو عبارة الكلام وغيره.

وقد استوفينا الكلام في هذا الأصل، وبينا أن حقيقة الكلام، إنما هو الحروف، والأصوات فيما تقدم بما يغني عن الإعادة.

ونخص هذا الفصل بدلالة فنقول: لو جاز إن يقال أن عين الأمر هو النهي مع كون الأمر هو النهي، مع كون الأمر يخالف النهي في وصفه ومعناه، فإن الأمر استدعاء الفعل، والنهي استدعاء الترك.

وموضوع الأمر إنما يراد منه تحصيل ما يراد بطريق الوجوب، أو الندب وموضوع النهي يراد منه مجانبة ما يكره، إما بطريق التحريم، أو الكراهة، والتنزيه إما بنفسه أو بدليل يتصل به أو ينفصل عنه [ت ب/١٤٦]، وكذلك من المحال أن يقتضي الأمر الفساد.

ولو قال قائل: إن المنهي عنه، نهي عنه لكونه محبوبًا عند الناهي عنه، والمأمور به

---

(١) سورة الإسراء: ٧٨ .
(٢) سورة الإسراء: ٣٢ .
(٣) سورة القلم، الآية رقم: ٣٤ .

أمر به لكونه مبغوضًا عند الآمر به، لكان هذا قولاً باطلاً تشهد العقول بفساده [1]، ويعرف ما جرته العادة على خلافه.

وهذا يوجب أن يكون الأمر في نفسه وبعينه غير النهي نفسه وعينه، ولو ادعى مُدَّعٍ أن ذلك مقطوع عليه غير مسوغ حصوله لكان ذلك جائزًا ممكنًا..

ودليل آخر: يقال لهم: ما الفرق بينكم في قولكم، إن [ظ ١/١٢٧] الأمر والنهي اثنان وهما واحد والقول بذلك قول صحيح غير منافٍ للصحة والأماكن، وبين من قال: إن الكلمة والناسوت واللاهوت ثلاثة واحد.

فإن هذا مما اتفقنا على قبحه شرعًا وعقلاً من جهة: أن الكلمة غير الناسوت واللاهوت، وكذلك الآخر إن صفة ومعنى، كما أن الأمر يخالف النهي صفة ومعنى، وهذا مما لا محيد لهم عنه، ولا انفصال لهم منه إلا بزخارف عاطلة عن صحة لا يصلح مثلها أن يكون شبهة يوقف معها.

قالوا: قد ثبت بالدليل الصحيح عندنا وعندكم، أن كلام الله تعالى شيء واحد لا يدخله العدد [ت ١/١٤٧] وإنه يجري مجرى علمه، وقدرته، وإرادته، وغير ذلك من الصفات والعدد الداخل في الخطاب إنما هي أسماء ما يخاطب به، وإن كان المخاطب منهيًا كان الخطاب في حقه نهيًا، وإن كان مأمورًا كان الخطاب في حقه أمرًا وكذلك أقسام الخطاب وجرى هذا مجرى العلم فإنه علم واحد يعلم به الكنايات القديمة، والكنايات المحدثة والمستحيلات: الكون والعلم واحد، وإنما ينقسم بمعنى يعود إلى المعلوم لا إلى العالم والعلم.

وكذلك القول في القدرة مع المقدورات، فإن القدرة تتناول الإيجاد، والإعدام، والإبقاء، والصحيح، والإفساد، والعدد داخل في مفعولها بما لا في نفسها، ومعلوم أن المعلوم والمقدور أمر غير العلم، والقدرة، وكذلك المخاطب غير الخطاب.

قلنا: اعلم أن انقسام الخطاب الذي هو الكلام بقدر ما يحتاج إليه المخاطب لتحصيل ما يراد منه إيجادًا وتركًا إلى غير ذلك، فهو مدعوٌّ بالنداء، مأمور بالحسن

(١) في [ظ] ويعرف جريه العادة، وفي نسخة [ت] ويعرف ما جرته العادة وهو الذي أثبتناه.

منهي عن القبيح، فالمخاطب يفتقر في فهم الخطاب إلى انقسام الخطاب بصيغ تدل كل واحدة [ظ ب/١٢٧] منهما على ما هي له من أقسام الخطاب، ومتى لم يقع الخطاب كذلك عجز المخاطب عن فهمه.

فاحتياج المخاطب إلى فهم الخطاب أوجب تقسيم الخطاب في نفسه إلى انقسام كل واحد منهما صيغة تدل بمجردها على ما يريده المخاطب [ت ب/١٤٧] بخلاف العلم، والقدرة، فإن إيصال القدرة، والعلم بالمقدور اتصالاً لا يعود إلى حال المعلوم، والمقدور، فامتنع الانقسام في العلم، والقدرة كذلك..

* * *

فصل [القرآن] (١)

فإن سأل سائل فقال: أنتم تقولون: إن القرآن في المصاحف، لأن الكتابة هي المكتوب عندكم، وتقولون إن القرآن في صدور الذين أوتوا العلم، وبأخبار مروية عن النبي -ﷺ- منها: «الجوف الذي ليس فيه شيء من القرآن كالبيت الخرب» (٢).

فهل مع هذا، تقولون: إنه قائم بالمصاحف، والصدور وحال فيها؟ أو تقولون: إنه غير قائم بها ولا حال فيها.

فإن قلتم إنه قائم بها، وحال فيها، امتنع لذلك أن يكون الكلام صفة لله تعالى، لأن الصفة للموصوف تكون قائمة به، وحالة فيه، فإذا قامت بغيره، وحلت فيه لأن هذه شرائط الصفة الثابتة للموصوف، وذلك يمنع أن يكون كلامًا لله تعالى.

وإن قلتم: إنه غير قائم بالمصاحف، والصدور، ولا حال فيهما، فكيف يجوز أن يكون في المصحف والصدور، وليس قائمًا به، ولا حالاً فيه.

فالجواب: وبالله التوفيق: أن أصحابنا، ومشايخنا العراقيين يقولون: القرآن في المصاحف، والصدور لا على وجه الحلول، ولا أنه قديم بها، وأما أصحابنا أهل خراسان، فإنهم لا يمتنعون من إطلاق ذلك، والقول به [ت ١٤٨/أ] إلا أن الأصح عندنا ما كان عليه مشايخ أهل العراق الذين نقلنا عنهم، وأخذنا منهم، ووصل إلينا بخلفهم عن سلفهم، وإنه ليس بقائم بالمحدث، ولا حال فيه، والدلالة التي دعتنا [ظ ١٢٨/أ] إلى ذلك هي كلما قام بشيء أوحله كان محمولاً بما قام وحله، وذلك أمر يوجب افتقار المحمول إلى الحامل، والاستقلال الحامل بالمحمول، والافتقار، والاحتياج من صفات الحدث.

وقد دللنا على أن القرآن قديم، ومن وجه آخر وهو أن القرآن صفة لله تعالى، وقد ثبت: أن صفات الباري قائمة به، فاستغنى بالقيام بذاته تعالى عن القيام بذات

(١) في [ظ] عنوان: فصل، وفي [ت] لا يوجد، وما أثبتناه من نسخة [ظ].
(٢) الحديث رواه الترمذي في كتاب ثواب القرآن، ح رقم ٢٩١٣، وقال: حديث حسن صحيح، ورواه الحاكم في مستدركه ح رقم ٣٧، ٢، والبيهقي في شعب الإيمان ح رقم ٩٤٣.

أخرى.

وإذا كان المحمول القائم مستغنيًا بمحله القائم به، والحامل له، والموصوف به امتنع من الزائد على ذلك، إذ لا حاجة بنا إليه.

ومن وجه آخر: وهو أنه لو كان قائمًا بمحملين، لكان صفة لكل واحد منهما، وقد اتفقنا على أن القرآن صفة لله تعالى، دون عبارة: فامتنعنا من إطلاق ذلك عليه.

قالوا: فما الفرق بين كونه في المصحف، وفي الصدور، وبين قولنا قائم به وحال فيه؟

قلنا: الفرق بينهما، هو أنا قد نصف الشيء بأنه في الشيء، وإن لم يكن حالاً فيه، كما نقول في شعاع الشمس، والأنوار، والتعاليم العلمية هي: في المواضع التي تراد ويعلم بها، وليست قائمة بها، وإنما هي قائمة بالشمس.

والوجه فيه ما تقدم أن قيام الشيء بالشيء اسم لافتقاره إليه وقد فرغنا من بيان ذلك

-فيما تقدم- وقد قال قوم من أصحابنا إنما اتبعنا في إطلاق كونه في المصاحف [ت ب/١٤٨] والصدور: الآثار المروية [1]، والنقل، وما زاد عليه لم يرد به نقل فلا نثبته وقوفًا مع الاتباع فقط.

وأما قول أصحابنا الخراسانيين: إنه [2] قائم ذلك [3] بالعباد، وحال فيهم، فلعلهم اعتمدوا في هذا على التوسع في الألفاظ اتباعًا للمعاني والعبارة عنها بما يؤدي إليها، فيقولون [4]: إنه إذا كان في الصدر جرى في ذلك مجرى المعلومات، وعلم العبد قائم بقلبه وإن [ط ب/١٢٨] كان جزءًا من علم الله تعالى، غير أنه لم يمتنع تعلقه بصدره أن يقوم به لتحقيق الوصف المتصل بالعبد، اتصال تعريف فإنه فيه وقائمٌ به [5] وحالٌ فيه، يتقارب في المعنى والفروق بينهم دقيقة.

---

(١) كلمة «المروية» من نسخة [ت].
(٢) في نسخة [ت] وإنه.
(٣) كلمة «ذلك» من نسخة [ت].
(٤) في نسخة [ت] بما يقولون.
(٥) في نسخة [ت] وقائما له.

إلا أن هذا قد منع منه في بعض المواضع اتفاقًا، وذلك أنا لا نصف الباري بأنه عاقل، وإن كان المراد من العقل إنما هو حبس النفس عن فعل ما يخرج عن حد الصحة، والحسن، والحكمة إلى الذي لا يفيد، وهذا المعنى بعينه موجود في حق الله تعالى غير أنا لم نأخذ القول به قياسًا.

ولأنا استغنينا عنه بأنه تعالى حكيم فامتنعنا من التصرف في المعاني بتحديد أسماء لمقاصد قد استغنينا فيها باسم أخص.

قالوا: إذا قلتم: إنه قائم بالعباد، وحال فيهم قلتم بمقالة المعتزلة الذين قالوا: كلام الله تعالى فعله خلقه في محالٍ من عباده، فكان مضافًا إليه تعريفًا بأنه كلامه، ومضافًا إلى المحل الذي خلق فيه بأنه قائم [به] [1] وحال فيه.

قلنا: المعتزلة افترقت إلى القول: بأنه قائم بالعباد، وحال فيهم من جهة أنه مفعول [ت ١٤٩/أ] لله تعالى فيهم.

وقول القائلين من أصحابنا بالقيام بهم، والحلول فيهم لا من هذا الطريق، لكن من الوجه الذي ذكرنا، وإن كان الاعتماد على غيره عندنا لما ذكرنا.

ومن وجه آخر: وهو أن القرآن لو كان قديمًا بغير الله، وهو صفة الله تعالى لأفضى ذلك إلى أن يكون متكلمًا بكلام في غيره قادرًا بقدرة في غيره، وحيًا بحياة في غيره، فيؤدي ذلك إلى أن يكون الجماد حيًا، سميعًا، بصيرًا، متكلمًا، قادرًا بصفات هي قائمة بغيره.

وإذا كان يؤدي إلى هذا امتنعنا منه، ومن وجه آخر: وهو أنا قد بينا [ظ ١٢٩/أ] أن الكلام هو الحروف والأصوات، وقد تكلمنا في كونه ليس متولدًا من فعل الإنسان، وإنما هو معنى يظهره الله، أو يوجده خارجًا من ذات العبد، وذلك يقتضي أنه ليس بقائم به، ولا حال فيه.

* * *

(١) كلمة «به» من نسخة [ت].

فصل [الكذب لا يجوز على الله]

الكذب لا يجوز على الله تعالى، وهو قول عامة أهل الإسلام، وذهبت طائفة من المعتزلة إلى أن الله تعالى يجوز عليه الكذب، غير أنه لم يقع منه.

والدلالة على ذلك: أنه قد ثبت: أن الصدق ضد الكذب، كما أن الحق ضد الباطل، والإيمان ضد الكفر، والصحيح ضد الفاسد، والخرس ضد الكلام.

لأن الخبر إما أن يكون صدقًا أو يكون كذبًا، ولا واسطة بينهما، ثم ثبت أنه تعالى موصوف بالصدق صفة قديمة، فامتنع لذلك أن يجوز عليه ضد ما ثبت له، كما امتنع أن يجوز عليه الجهل لثبوت العلم صفة قديمة في حقه.

ومما يحقق هذا ويوضحه [ت ب/١٤٩] أن الصدق صفة مدح كما أن الكذب صفة نقص وذم، والباري متنزه عن النقائص والذم، مستحق للكمال والمدح، وقد ثبت في حقه الصدق الذي هو صفة الكمال، والمدح، فوجب لذلك أن يمتنع في حقه ضده.

قالوا: الكذب قسم من أقسام الكلام، وهو موصوف بأصل الكلام فجميع أقسام الكلام داخل في الأصل، ومن قدر على الشيء وضده أيضًا ينبغي أن يكون من المقدورات غير أن قلنا لم يجز وجوده في حقه، لأن وجوده نقص وليس جواز وجوده دليلًا على صحة لزومه.

قلنا: الكلام ليس من جملة المقدورات للباري، وإنما هو من جملة الصفات القديمة، وكل صفة قديمة، لا تدخل تحت الاقتدار [ط ب/١٢٩] وإنما ثبت له لما فيها من التمام، والكمال، والمدح، وذلك إنما يختص بالصدق وضده يخالفه في ذلك فامتنع أن يكون جائزًا عليه تعالى.

* * *

باب الكلام في القدر

فصل [لا خالق إلا الله]

اتفق أهل الإثبات قاطبة: أنه لا خالق للجواهر، والأجسام غير الله تعالى، واختلفوا في أفعال العباد.

فمذهب أهل الحق والسنة: أن الله تعالى خالق أفعال العباد، فما يظهر من حركاتهم، وسكناتهم، فهو وأمثاله على اختلاف أنواعه مضاف إلى الله تعالى بطريق أنه خلقه، وإلى العبد بطريق أنه اكتسبه.

واتفقت المعتزلة: على أن أفعال العباد مخلوقة، واختلفوا هل لها خالق أم لا، فذهب قوم منهم [ت ١/١٥٠] إلى أنها مخلوقة لا خالق لها.

وذهب قوم منهم: إلى أن العباد يخلقون أفعالهم، وليست خلقًا لله تعالى، ولا لله تعالى عليها قدرة بحال.

والكلام في هذه المسألة ينقسم إلى فصول:

أحدها: أنه لا يجوز أن يكون مخلوق لا خالق له.

والثاني: أنه لا يجوز أن تكون أفعال العباد خلقًا لهم.

والثالث: أنه لا يجوز إضافة الخلق إلى غير الله.

أما الفصل الأول: وهو أنه من المحال أن يكون مخلوقٌ بلا خالق، والدلالة على ذلك، أنا نقول الانخلاق: انفعال، وكل داخلٍ تحت الانفعال لابد له من فاعل، لأن هذا من باب المتضايفات اللاتي يستحيل انفكاك أحد المضافين عن الآخر.

لأنه إن جاز أن يكون خلقًا لا بخالق، جاز أن يكون فعلاً لا بفاعل، وكتابة لا بكاتب، وبناء لا بانٍ، وهذا من المحال الذي يستحيل في العقل إثباته.

* * *

وذلك أنا لو قدر أن إنسانًا مر بساحة من الأرض، وفيها آلات ملقاة من حجارة [ظ أ/١٣٠] وجص، وخشب إلى غير ذلك من الآلات، ثم غاب عنها حينًا ثم عاد إليها مرة أخرى فوجدها مبنية بتلك الآلات، فإنه لو تخيل له [(١)] أن هذا البناء الحاصل بهذه الأرض، والآلات حصل لا بفعل فاعل لامتنع عدده في جملة العقلاء.

ولو أن مخبرًا أخبره بذلك لامتنع من تصديقه، وأبعد عن قبوله، ولو أنه أصغى إلى قوله وأنس به عددناه من المجانين وألحقناه بهم.

وبهذا الطريق أبطلنا قول الدهرية النافين للصانع، وببناء افتقار كل مصنوع إلى صانع، وكل مخلوق إلى خالق، وقطعنا بالطريق المعقول [(٢)] [ت ب/١٥٠] استحالة تفرق المتضايفين من هذا القبيل.

لأنه مما يقطع به العقل، ويتحقق صحته العارف وهذا جليٌّ واضحٌ في أ٠، لابد لكل مخلوق من خالق، وإلى هذا أومأ القرآن بقوله تعالى: ﴿هَلْ مِنْ خَٰلِقٍ غَيْرُ ٱللَّهِ يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [(٣)].

ولو كان يجوز وجود مخلوق لا بفعل خالق، لكان الاعتراض على هذا أن يقال: إنما تصح الحجة من هذا أن لو كان كل مخلوق يحتاج في كونه وتخليقه إلى خالق، فأما ونحن نجد كثيرًا من المخلوقات لا تفتقر إلى خالق، فلا وجه لهذا التمدح بهذا القول، ومثله قوله تعالى: ﴿أَمْ جَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُوا۟ كَخَلْقِهِۦ فَتَشَٰبَهَ ٱلْخَلْقُ عَلَيْهِمْ ۚ قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّٰرُ﴾ [(٤)].

ولو أنا بدأنا بذكر هذه الآية في أن قوله: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّٰرُ﴾.

يقتضي عموم ما يقع عليه اسم شيء، وأفعال العباد وكل واحد منها يقع عليها اسم شيء [ظ ب/١٣٠] لكان دليلًا حسنًا في موضعه غير أنا ألحقناه في هذا الفصل تقريرًا وتحقيقًا، ونحن نذكر في غيره ابتداءً وأصلًا إن شاء الله تعالى.

قالوا: نحن نقول: إن هذه الحركات، والسكنات، وأنواع المفعولات، هي أفعال

---

(١) في نسخة [ت] لنا.
(٢) في نسخة [ت] وقطعنا ذلك بطريق المعقول.
(٣) سورة فاطر، الآية رقم: ٣.
(٤) سورة الرعد: ١٦.

للعباد لا تضاف إلى غيرهم، وأنهم هم الفاعلون لها، وقد كان القياس يقتضي أن من أحدث شيئًا وانفرد به كان فعلاً له، وكان خلقًا له، لأنه لا فرق بين الفعل والخلق من طريق المعنى، وعليه جرى خطاب أهل اللغة العربية، ولهذا أنشدوا من ذلك: [ت/ ١٥١]

ولأنت تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري

ولهذا يقال: فلان يخلق الحديث، ويختلق الحديث بمعنى واحد، وقد ورد في القرآن إجراء ذلك على أصل اللغة، بقوله تبارك تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (١).

فأضاف الخلق إلى غيره، كما أضافه إلى نفسه، إلا أنا عدلنا في إضافة الخلق هاهنا عن الله تعالى، لأنه ليس من فعله، وإنما هو من فعل العبد ولم نقل إنه من خلق العبد تورعًا من إضافة الخلق إلى غير الله تعالى، أخذًا بظواهر الآيات اللاتي ذكرتم، فسميناه خلقًا؛ لأنه حادث ولم نضفه إلى خالق لأجل ما ذكرنا.

قلنا: هذا باطل من وجوه:

أحدها: أنه مبني على أصولكم، وأن فعل العبد لا يضاف إلى الله بطريق الخلق، وهذا أصل تخالفكم عليه ولا نسلمه، وأما قولهم: إن القياس: أنَّ من أحدث شيئًا وانفرد به كان فعلاً له، وخلقًا له، فهو مشتمل على شيئين:

أحدهما: أن من أحدث شيئًا فهو خلق له وهذا صحيح (٢).

والثاني: أن العبد انفرد بهذا الفعل وأحدثه، وهو دعوى مسألة الخلاف، فإنا لا نسلم أنه انفرد به، ولا نسلم أنه أحدثه، لأن حقيقة الخلق و[ظ/ ١٣١] الإحداث إنما هو إيجاد شيء لا من شيء، وهذا لا يقدر عليه إلا الله تعالى، وليس للعبد على هذا قدرة بحال، فإن ادعيتموه في حقه، كنتم مدعين لما لا نسلمه.

وأما كونه مما يتعارف في اللغة: فلا يصح من وجوه:

---

(١) سورة المؤمنون: ١٤ .

(٢) كلمة [صحيح] من نسخة [ت] وساقطة من نسخة [ظ] .

أحدها: أن اللغة تشتمل:

على حقيقة ومجاز: فهم المطالبون في أن الخلق مضاف إلى العباد علىَ سبيل الحقيقة، دون المجاز.

والثاني: أن البيت الشعر [(١)]، المراد به ضرب المثل لا حقيقة التخليق؛ لأنا الفرى: القطع: ومنه قول النبي ﷺ: «ما أنهر الدم وأفرى الأوداج فكل»، أراد ما قطع الأوداج، فأراد أنك تصنع الشيء في موضعه من الذي استترته بفكرك، وتقدره بقدرة، لا زائدًا، ولا ناقصًا، وغيرك لا يقدر على ذلك.

والثالث: أن قولهم: فلان يخلق الحديث، ويختلقه، إنما قالوه مجازًا لا حقيقة أي أنه يقول: المحال الذي لا أصل له، فهو كمن خلق ما لا أصل له، فأما الحقيقة فلا، وأما قوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [(٢)]، فإما أضاف إلى غيره على سبيل ما ادعاه الكفار في أن آلهتهم تفعل وتخلق كما قال ﴿وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾ [(٣)] وإن كان لا رازق سواه.

وأما عدولهم عن تسمية الخلق بظواهر الآيات فذلك الذي أوجب أن يكون خلقها مضافًا إلى الله تعالى، لأنه قد ثبت أنه مخلوق، وقد [(٤)] امتنعنا من إضافة الخلق إلى غيره، فوجب إضافة الخلق إليه لأنه يستحيل وجود مخلوق لا خالق له كما يستحيل وجود فعل لا فاعل له، وهذا جليٌّ واضح لا ريب فيه.

ولأنكم هربتم من قبيح، وهو إضافة الخلق إلى قاصرٍ عنه مع كون السبب يصح من جهته عندكم وهو مستقل به صالح للإضافة إليه بطريق القياس، فوقعتم بذلك فيما هو أقبح منه [ت/١٥٢] وهو أنكم [ظ ب/١٣١] قطعتم المضاف عما يضاف إليه مما لا سبيل إلى صحة انقطاعه عنه فوقعتم فيما هو أصعب مما هربتم [(٥)].

---

(١) في نسخة [ت] والثاني: البيت الشعر.

(٢) سورة المؤمنون: ١٤.

(٣) سورة المؤمنون: ٧٢.

(٤) [وقد] من [ظ].

(٥) عبارة: «مما هربتم» من نسخة [ظ].

وإنما يهذب الإنسان من أمر يصعب ارتكابه إلى أمر هو أسهل منه وأنتم عدلتم في ذلك إلى خلافه، فأدى ذلك إلى ركوب المحال والباطل [١].

قالوا: الآيات المذكورة تدل على أنه خالق كل شيء [٢] يصلح أن يدخل تحت القدرة، والانخلاق والانفعال، لا أنه يخلق كل شيء على الإطلاق بدليل أن ذات الباري، وكلامه، وصفاته كل واحد منها يقع عليه اسم شيء على الحقيقة ولكن لا يدخل تحت قوله: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٍ﴾ [٣].

وأنتم أولى بهذا السؤال حيث رددتم على القائلين بخلق القرآن لأنه شيء يدخل تحت قوله: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٍ﴾، فإذا جاز أن يكون هناك صحيحًا جاز أن يكون هاهنا، ولا فرق.

قلنا: اعلم أنا قررنا هذه الدلالة بروابط، وهو أنا قد بينا أن أفعال العباد مخلوقة داخلة تحت الانفعال، وتدخل تحت القدرة، ولهذا تثبت عليها القدرة القاصرة وهي قدرة العبد، وإذا ثبت هذا، وجب أن يدخل تحت قوله: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٍ﴾ [٤]، وبهذا التقرير يخرج ما ذكروه من ذات الله تعالى [٥]، وكلامه، وسائر صفاته.

ومما يحقق هذا ويوضحه: أنه لا شك، ولا مرية أن هذه الأفعال داخلة تحت قدرة العبد [وأنها نتيجة فعله، ومعلوم أن قدرة العبد] [٦] من جملة مقدورات الله، وأنها موجودة بقدرته، وذلك يوجب إدخالها تحت قدرة الله بطريق لا محيد عنه بوجه، ولا سبب، وبهذا يخالف الذات والصفات القديمة، فإنها ليست [ت ب/١٥٢] داخلة تحت القدرة بحال.

* * *

(١) والباطل ساقطة من [ت].
(٢) العبارة في نسخة [ت]: «الآيات المذكورة، تدل على أن خالق كل شيء هو الله».
(٣) ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٍ﴾ جزء من آية ١٠٢ سورة الأنعام، وآية ١٦ سورة الرعد، وآية ٦٢ سورة الزمر، وآية ٦٢ سورة فاطر.
(٤) الآيات السابق ذكرها
(٥) تعالى من [ت].
(٦) ما بين قوسين، زيادة من نسخة [ت].

فصل [لا يجوز أن يكون خلقا للعباد]

وأما الدلالة على أنه لا يجوز أن يكون خلقًا للعباد فمن طريقين:

أحدهما: النقل.

والثاني: المعنى.

أما النقل فمنه قوله تعالى: ﴿وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[أ/ ١٣٢](١).

فوجه الدلالة على الله، أخبر أنه خلق ما أسروا به وما جهروا من أقوالهم، واستدل بأنه خالقها، ففي هذا، نفي أنها خلق للعباد، وإثبات أنها خلق لله تعالى، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (٢).

فوجه الدلالة: أن الله تعالى نفى أن يكون أحد يخلق كخلقه لما في ذلك من تشابه الخلق، وهذا عام في الأجسام، والجواهر، والأعراض.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾(٣)، فنفى من كان مخلوقًا أن يكون خالقًا، ولو كان الإنسان يشارك الله تعالى في خلقه لبطل الاستدلال في الآية على نقص الأصنام.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِن شُرَكَائِكُم مَّن يَفْعَلُ مِن ذَٰلِكُم مِّن شَيْءٍ﴾(٤).

فالاستدلال من هذه الآية كالتي قبلها ومن (٥) وجه آخر: وهو أن الرزق إنما هو ما نحصله من أكسابنا، وعندهم أن هذا من فعلنا، وليس من فعل الله تعالى، والله

(١) سورة الملك، الآية: ١٣، ١٤ .
(٢) سورة الرعد: ١٦ .
(٣) سورة النحل: ٢٠ .
(٤) سورة الروم: ٤٠ .
(٥) في [ظ] من، وفي [ت] ومن .

أخبر أنه هو الفاعل له من جهة أنه الرازق.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ ۝ ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلزَّٰرِعُونَ﴾[1]، فوجه الدلالة من هذه الآية: أن الله أخبر أنه الزارع للزرع، وعلى قولهم [ت/١٥٣] أن العبد يخلق ذلك لأنه متولد من فعله ومن نتيجته.

والطريق الثاني: المعنى.

وهو أنا نقول حقيقة الخلق إنما هو الابتداع، والاختراع، وإيجاد شيء لا من شيء وأفعال العباد وما يتولد عنها وينتج منها مشاركة الجواهر والأجسام في ذلك، ثم إنه لا سبيل إلى إيجاد جوهر أو جسم إلا من فعل الله تعالى، فلتكن الأعراض كذلك، بل الأعراض بهذا أحق وأخص من جهة أن الجمهور بأسْرِهِ [ظ ب/١٣٢] قالوا: إن الأعراض كائنة من لا شيء.

لأن الشيء إنما يكون من الشيء إذا كان مساويًا له في الجزئية ومماثلًا له في الذاتية، والجواهر من غير جنس الأعراض فليست منها فوجب أن تكون شيئًا لا من شيء.

فأما الجواهر، والأجسام، فعلى قول الأكثرين أنها كالأعراض في ذلك، فصارت شيئًا بعد أن لم تكن شيئًا.

وعند الخصم أنها كانت في العدم أشياء غير أن الله تعالى أخرجها من العدم إلى الوجود، فليست في الحقيقة عندهم إيجاد شيء لا من شيء بل إيجاد شيء من شيء، إلا أن حالة العدم تسمى شيئًا غير موصوف وحالة الوجود تسمى شيئًا موصوفًا.

وشابهوا في ذلك القائلين بالهيول، والعنصر، فدل على أن أمر الأعراض في هذا أصعب في الإيجاد من الجواهر، والأجسام.

وإذا كان العباد يعجزون عن الأسهل فأولى أن يعجزوا عن خلق الأصعب وهذا جليٌّ واضح.

وقد عبر عن هذا الدليل بعبارة أخرى: وهي أنه لو جاز أن يدخل في مقدور

---

(١) سورة الواقعة: ٦٤.

[ت ب/١٥٣] العباد إخراج الحركات من العدم إلى الوجود، لجاز لهم إخراج السواد من العدم إلى الوجود، ولو جاز ذلك لجاز إخراج الجواهر بقدرته من العدم إلى الوجود، وهذا محال.

لأن ذلك يوجب أن يقول [١] أحاد العباد على خلق الجواهر، والأجسام، والألوان، والحياة، والموت في العباد عندهم: أعراض.

وقد اتفقنا على أن هذا محال، فليكن في الحركة، والسكون كذلك، ولا فرق بينهما ومما يحقق هذا ويوضحه: أن القدرة إذا حصلت لإيجاد شيء وجب أن تصلح لإيجاد كل شيء، فلو صلحت لخلق نوع من الأعراض لصلحت لخلق جميع الأعراض، إذ يجمعها جنس واحد، وكذلك القدرة، إذا صلحت لإحداث الأعراض صلحت لإحداث الجواهر.

ألا ترى أن الباري تعالى لما [ظ أ/١٣٣] كانت قدرته تصلح لأحدهما صلحت للآخر، ولا فرق.

قالوا: إنما فرقنا بينهما من جهة [٢]: أن الأفعال أعراض تعدم عند وجودها، ولا يجوز بقاؤها زمانين، فلما قل لبثها كانت متناهية في نفوسها، وقدرة العباد متناهية محدودة، فجاز أن تبسط على ما يقاربها ويشاكلها في وضعها، وهو الأفعال.

فأما الألوان، والجواهر، فقد تبقى الزمان الطويل، ومنها ما يقع باقيًا إلى غير نهاية وهي أجسام أهل الجنة، وأهل النار، فجاز أن تقصر قدرة العباد عما يقع غير متناهٍ، فلهذا افترقا.

قلنا: جميع المخلوقات الموجودات يتصور [ت أ/١٥٤] فيها الفناء وهو مجوز عليها من الأعراض، والجواهر، والأجسام ومستند هذا إلى أن كل ما له [٣] بداية بها وجد بعد أن لم يكن قابلها مثلها وهو فناؤه، وعدمه بعد كونه، ووجوده.

وما هو بهذه الصورة فهو فناؤه، لا شك، ولا فرق بينه وبين الأفعال إلا من جهة

---

(١) في نسخة [ت] يكون، والصواب ما أثبتناه من نسخة [ظ].
(٢) كلمة [جهة] ساقطة من نسخة [ت].
(٣) في نسخة [ظ]: أن كل مال، وفي نسخة [ت] أن كل ما له، وهو الصواب الذي أثبتناه.

الطول، والقصر، لا غير، وذلك لا يوجب الفرق فيما ذكرنا.

ولأنكم تقولون: أو الأكثرون منكم: إن نعيم الجنة يتناهى، وكذلك عذاب النار يتناهى، لعلة أن ما له بداية كان معها بعد أن لم يكن فلابد له من نهاية يخرج بها عن الوجود إلى الفناء والعدم، فهذا قول لا يستمر عندكم على هذا الوجه.

واحتج المخالف: بأن الله تعالى قد أثبت للعبد عملاً على الحقيقة وذلك في عدة مواضع من القرآن، منها قوله تعالى: ﴿جَزَآءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [١].

وقوله تعالى: ﴿وَقُلِ ٱعْمَلُوا فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ﴾ [٢].

وغير ذلك من الآيات الدالة على أنه عامل، وله فعل حقيقة وذلك [ظ ب/١٣٣] يوجب أن يكون فعله مضافًا إليه.

ومما يحقق هذا ويوضحه: أنا نعلم ونتحقق أن للإنسان فعلاً وعملاً يضاف إليه وإنما يتصرف في ذاته ومحل قدرته بمقتضى إرادته واختياره وما ذلك إلا لأنه فعله، ولهذا خالفنا جهم بن صفوان [٣] في قوله: إن العبد مجبور على أفعاله، وإنها تضاف إليه على سبيل المجاز لا على سبيل الحقيقة، وذلك الذي نقول: إنه فعله، وإنه وجد بقدرته، وجب أن يكون خلقه، لأن الفعل، والخلق على حد سواء.

فإن الله تعالى [٤] [ت ب/١٥٤] خلق ما فعله وفاعل ما خلقه، وليس بينهما تفاوت في المعنى، ولا فرق، نوجب أن يكون في حق كل [٥] الآدمي، وجميع الفاعلين كذلك.

فالجواب: أن إثبات العمل في حقه على الحقيقة أمر غير ممتنع أن نقول به، ولا مدفوع، لكن إذا ثبت [٦] أنه فاعل وجب أن يكون خالقًا لما فعل، هذه دعوى تحتاج

---

(١) سورة الواقعة، الآية: ٢٤، وسورة السجدة، الآية: ١٧، وسورة الأحقاف، الآية: ١٤ .
(٢) سورة التوبة: ١٠٥ .
(٣) جهم بن صفوان: رئيس فرقة الجهمية، وهو من الجبرية الخالصة، ظهرت بدعته بترمذ وقتله مسلم المازني في آخر ملك بني أمية، وافقه المعتزلة في نفي الصفات الأزلية .
(انظر الشهرستاني: الملل والنحل: ١/٩٧-٩٩) .
(٤) كلمة «تعالى» ساقطة من [ظ] . (٥) كلمة «كل» من [ت] .
(٦) في نسخة [ظ] لكن لم إذا ثبت، والصواب: ما أثبتناه من نسخة [ت] .

إلى دليل، وإلحاق العبد في هذا بالباري تعالى فإنما [(١)] ألحقنا فعله بخلقه وخلقه بفعله، ولم يفرق بينهما من الوجه الذي ذكروا وإنما هو من وجه آخر لا يلزمنا بيانه.

على أن نشرع في بيانه، فنقول: إنما ثبت عندنا: أن فعل الباري خلقه، وخلقه فعله لا فرق بينهما من جهة: أن المفعول مخلوق محدث إذ لا مفعول إلا كذلك، وقد ثبت أنه لا خالق إلا الله تعالى، فوجب أن يكون خلقه، لأنه مخلوق ومحدث، فأما لعلة أنه فعله، فلا.

فأما العبد فليس كلما يفعله يجب أن يكون خلقه إلا إذا ثبتت المساواة بين الباري والعبد في هذا والفرق قد [(٢)] بيناه، فانقطع القياس، ولأن العمل المضاف إلى العبد إنما هو كسبه، ونحن نقول للإنسان عمل هو [ظ ١٣٤/أ] كسبه ومضافٌ إليه، لأنه موقوف على إرادته.

فأما ما زاد على ذلك فليس يوجد من العبد، ولا يملكه الإنسان، فلهذا لم نصفه إليه، ومما يحقق ما ذكرنا وأنه أراد بالعمل الكسب أنه فسره في آية أخرى فقال: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُوا۟ يَكۡسِبُونَ﴾ [(٣)].

فدل على صحة ما ذكرنا.

قالوا: لو كانت أفعال العباد خلقًا لله تعالى، لوجب أن لا يتم الفعل الواحد من فاعل واحد [ت ١٥٥/أ] بل يشترط وجوده من فاعلين، ولوجب إثبات مقدورين قادرين.

وهذا محال، لأن حقيقة المقدور ما استقل بقدرة يستغني بها في إيجاده، فإذا لم يكن كذلك، لم يكن قدرة على إيجاد المقدور، وذلك يوجب إخراجها عن إطلاق اسم القدرة عليها.

وقد اتفقنا أنه ما من فعل يوصف العبد به إلا وله عليه قدرة محدثة.

---

(١) في نسخة [ظ] فإنا ما ألحقنا، والصواب ما أوردناه من نسخة [ت] فإنما ألحقنا.
(٢) في نسخة [ظ] فقد، والصواب ما أوردناه من نسخة [ت].
(٣) سورة التوبة، جزء من آية رقم: ٨٢، وآية رقم: ٩٥.

فلو كان لا يتم المقدور بقدرته حتى يضاف إلى قدرته قدرة أخرى لامتنع أن تكون قدرته عليه قدرة صحيحة وهذا محال..

ومما يحقق هذا: أنه إذا لم تكن قدرته كافية في تحصيله، والاستقلال بإثباته، لكان ذلك يمنع من إثباته كسبًا له؛ لأن كسبه ما كان منفردًا بتحصيله، وذلك يوجب انفراد قدرته بإيجاده.

قلنا: المقدور إذا كان له قدرة [1] تعلق على وجه، فإنها لا تكون قدرة تستحق إطلاق هذا الاسم فيما هو مقدور لها، إلا إذا كانت كافية في تحصيله وتعلقها به، ومتى افتقرت إلى مثلها أو زايد [2] عليها أو ناقص منها لتحصيل دخول المقدور تحت الاقتداء من الوجه الذي قدرته عليه، امتنع أن يكون قدرة كما ذكرتم هذا قول صحيح.

فأما إذا اختلف [ظ ب/١٣٤] المقدوران، والقدرتان المتعلقتان فتمام أحد المقدورين بأحد القدرتين لا يمنع من تعلق المقدور الآخر بالقدرة الأخرى إذ كل واحدة منها [3] لها تعلق تنفرد به.

ومسألتنا هي هذا القبيل، فإن قدرة العبد متوجهة إلى المقدور، متعلقة به تعلق الاكتساب بما يدخل تحت كسبه، وقدرة الله متعلقة بالمقدور على سبيل الإيجاد [ت ب/١٠٠] والاختراع.

وأحدهما غير الآخر، فإن العبد لا يقدر على الاختراع، والإيجاد، بعد العدم، وإنما هذا من مقدور الله، ومقدور العبد إنما هو متعلق بالاكتساب، فدل على اختلاف متعلقي [4] القدرة بالمقدور، ولأنا قد وجدنا في الشاهد مقدورًا يحتاج إلى ضم إحدى القدرتين إلى الأخرى، ولا يكفي أحدهما في تحصيل ما يحصل بها [5] لوجود العلة الموجبة لذلك.

---

(١) في [ظ] بقدرة، والصواب ما أوردناه من نسخة [ت].
(٢) في [ت] أو أزيد.
(٣) كلمة [منها] من نسخة [ت].
(٤) في نسخة [ت] الاختلاف لتعلقي.
(٥) في نسخة [ت] بهما.

وذلك مثل: الحجر الكبير الثقيل الذي لا يقدر على رفعه ونقله عن مكانه رجل واحد بل يفتقر إلى رجلين، وثلاثة، وأكثر.

فإذا كان هذا موجودًا مع تساوي القدر، وتقاربها [١]، وكذلك المقدور قد تفتقر إحدى القدرتين إلى الأخرى لوجود بسبب الافتقار فكذلك لا يمتنع أن تقصر قدرة العبد عن اختراع الأفعال وإخراجها من العدم إلى الوجود إلا بأن يتعلق ذلك بقدرة الله تعالى.

بل هذا [٢] أولى من جهة: أن الأول يساوي المقدور والقدرتان والقادران، وتفاوتا [٣] في المطلوب، وهاهنا اختلفا، والاختلاف أوكد في أن يقتضي اقتران إحدى القدرتين بالأخرى لتحصيل ما يراد من المقدور.

قالوا: إنا لما نظرنا إلى أفعالنا [ط ١٣٠/أ] في مجال قدرتنا وجدناها واقعة على حسب قصودنا، وإراداتنا، واختياراتنا، وإنَّ قِلَّتَها، وكثرتها بقدر ما ذكرنا من الإرادة، والاختيار.

ولو كانت هذه الأفعال لا تتم بنا ونفتقر [٤] فيها إلى غيرنا، لوجب أن يكون الأمر بخلاف ذلك، ونحن نجد نفوسنا إذا أردنا القعود وجدنا.

وإذا أردنا القيام أو المشي، أو الحركة، أو السكون، أو غير ذلك من المرادات تم بنا، فبان بهذا انفرادنا بالأفعال واستغناؤنا [ت ١٥٦/أ] بقدرتنا عن قدرة أخرى.

قلنا: الأمر في الأفعال ينقسم:

فمنها ما يقع كذلك.

ومنها ما لا يقع كذلك.

وقد يفعل الإنسان الفعل بقصد صحته ويريدها فتنقلب فاسدًا، وقد يرد على مراده وينقص عنه، وينصرف عن قصده، فبطل ما ادعيتموه من هذا الوجه.

ولأنه قد تقع أشياء بمقتضى الإرادة والاختيار، ولا يدل ذلك على أنه من فعله،

---

(١) في نسخة [ت] وتفاوتها.
(٢) في نسخة [ت] هو.
(٣) في نسخة [ت] وتقاربا.
(٤) في نسخة [ت] ويفتقر.

ولهذا قد يقصر القصار الثوب، فيظهر فيه البياض وإن كان البياض ليس من فعله، وإنما هو أمر يوجده الله بقدرته، وكذلك قد تسير الدابة تحت راكبها على مقتضى إرادته واختياره وإن كان ما يتحصل له من ذلك إنما هو فعل الفرس لا فعل الفارس.

وكذلك حدوث صورة الوجه في المرآة إنما يقف على قدر إرادته في المقابلة، واختياره وإن لم يكن ذلك حادثًا من فعله وكذلك إذا جمع بين ماء العفص والزاج حصل سواد الحِبر على اختياره، وإرادته، وإن لم يكن ذلك من فعله.

وإنما هو أمر وخاصية ركبها الله تعالى فيها عند الاجتماع، ومثله هاهنا، ولا فرق.

وكذلك قد نرى المركب في البحر تجري على ما يؤثره الملاح في حركاته، وسكناته ولا يدل [ظ ب/١٣٥] ذلك على أن الريح والمركب الجاريتين على مقتضى ما يريده، ويقصده، ويختاره من فعله، ولا من نتيجة فعله، بل هو أمر يفعله الله عز وجل.

وكذلك القول في مركبات العطار وعقاقير الأدوية، ومركباتها تجيء على قدر مرادنا عند إيجاد فعلنا، ولا يدل على أن خواصها عند الاجتماع من فعلها، والمسائل في هذا الباب كثيرة [ت ب/١٥٦] جدًا وهذا كافٍ فيما قصدناه.

قالوا: لو كان خلق أفعالنا إنما هو من قبيل الله تعالى الذي هو غيرنا وعلى غير مرادنا، فكيف يصح أن نكون محمودين على فعل الحسن، ومذمومين على فعل القبيح؟

ومعلوم أنا إنما نذم ونحمد بأمر موجد بنا ومنا، فأما ما يوجد من غيرنا فهذا محال من جهة: أنه لا يحسن أن أُلاَم أنا على ما فعله غيري، وهذا أصل مستمر في تعارف أهل العقل، والعدل أني لا أؤاخذ بفعل أبي، ولا بفعل أخي، ولا بفعل صديقي.

ولهذا قال النبي ﷺ [١] الصادق فيما أخبر الله عنه حيث أخذ أخاه بوجود الصاع في متاعه لما قال له إخوته: ﴿فَخُذْ أَحَدَنَا مَكَانَهُۥٓ إِنَّا نَرَىٰكَ مِنَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [٢].

---

(١) عبارة: ﷺ، من نسخة [ت].
(٢) سورة يوسف: ٧٨.

ويحقق هذا: أنا نثاب على الطاعة، ونعاقب على المعصية، ونمدح بالحسن، ونعاقب بالقبح، ولو لم يكن ذلك من أفعالنا لما توجه نحونا ثواب ولا عقاب [١].

قلنا: المدح، والذم، واستحقاق الثواب، والعقاب، وجميع ما ذكرتم إنما هي أحكام الفعل، وهذه الأحكام عندنا لم يكن وجوبها بطريق العقل، وإنما كان وجوبها بطريق السمع، فلا يقبل استعمال أمر القياس فيها على ما يقتضيه [ظ ١٣٦/أ] القياس المطلق [٢]، فلو ارتكبنا هذا الجواب لكان كافيًا في الرد عليهم.

وهذا السؤال ثمرة مسألة أخرى، وهو أن القضايا من الواجب، والجائز، والحلال، والحرام إلى غير ذلك من الأحكام، هل هي قضايا ينفرد بها الشرع، أو هي من قضايا [ت ١٥٧/أ] العقل؟ وهي عندنا من قضايا الشرع، وليس للعقل مجال إلا في قبول ذلك من الشرع.

وقد دللنا على هذه المسألة في موضعها بما فيه كفاية فاستغنينا عن إعادتها هاهنا.

ولأنا قد وجدنا أحكامًا تثبت في مجال بحكم القبض والتعدي من محلٍ إلى محل، فإن كانت في الأصل موضوعة على سبيل الجزاء، والمقابلة أثبتها الشرع، وقبلها العقل من غير نكير.

منها إن الله تعالى أخبر أنَّ الجنة أعدها جزاءً للعاملين المؤمنين، فلما وصف الجنة ونعيمها قال: ﴿جَزَآءً بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [٣] فسماها جزاءً وأجزاءً.

ثم إنه أدخل أولاد المسلمين فيها على سبيل التبع لهم والقبض، فجعل لهم المنازل والقصور، وكذلك جعلها للبله والمجانين الذين لم يأتوا قط بعمل من أعمال عبادته، ولا دخلوا تحت تكليفه، وكذلك أجرى الله تعالى في المسائل الفقهية نحو ذلك في جانب الغرامات التي تقابل بها الجنايات، فجعل الدية في قتل الخطأ على العاقلة.

وكذلك رجل خالف الدين وكفر، وامرأة [٤] خالفت الدين الحق فكانت من أهل

---

(١) العبارة في نسخة [ت]: ولولم يكن ذلك من أفعالنا، لما توجه ثواب ولا عقاب نحونا.
(٢) كلمة «المطلق» زيادة من نسخة [ظ].
(٣) جزء من آيات في سورة السجدة: ١٧، الأحقاف: ١٤، الواقعة: ٢٤.
(٤) في نسخة [ت] أو امرأة.

الحرب، عاقبها الله على ذلك بأن جعل رقبتها ملكًا ومالاً من أموال المسلمين، وجعل جميع ما يتجدد من أولادها في النكاح والزنا أرقاء، وهذه عقوبة في الأصل على سبيل الجزاء على الكفر، والإصرار عليه.

وقد عادت على من لا يثبت في حقه الكفر أصلاً، وهو المولود بين المسلمين، وإذا كانت المسائل الحكمية لا تمنع [1] من ذلك، والعقل يقاربها عليه، لشواهد الصحة [ت ب/١٥٧] فيها بطل [ط ب/ ١٣٦] أن يكون إثبات الأحكام المذكورة دالاً على ما ذكروا.

وجواب آخر: وهو أن المدح والذم ينصرفان [2] إلى إرادة المفعول لا إلى عين فعله، فإن المريد للطاعة، والمختار لها مثاب على قصده، وإرادته، واختياره ولهذا قد ينفك الفعل عن القصد، والإرادة فلا يثاب عليه، إن كان حسنًا، ولا يؤثم فيه إن كان قبيحًا.

ولهذا إذا وطئ إنسان امرأة لا يقصد الزنا، ويظنها أنها مباحة له، فإنه لا يأثم في ذلك وإنما هو لقصده، وإرادته، واختياره.

وإذا كان هذا سبب المدح، والذم، والثواب، والعقاب يتعلقان بالكسب.

ونحن نقول: له كسب يتحصل له به فائدة، أو يكون عليه به أذية، واستناد ذلك إلى أنه مخاطب ومأمور ومنهي، وذلك أمر زائد على الفعل.

قالوا: معلوم أن الأفعال هي التي يتوجه بها إلى الإنسان: المدح والذم فيقال في الحق هو عادل، وطائع، وأمثال ذلك من المدح، وفي الذم يقال: هو ظالم، وعاصٍ، وآثم، وفاسق، إلى أمثال ذلك من أسماء الذم.

فلو كان الباري تعالى فاعلاً لهذه الأشياء لوجب أن يسمى ظالمًا يفعل الظلم إلى غير ذلك من أسماء الذم، وقد اتفقنا على أنه لا يجوز تسميته بشيء من ذلك، والعلة فيه أنه ليس من فعله لا غير.

---

(١) في نسخة [ت] لا يمتنع. (٢) في نسخة [ت] يتصرفان.
(٣) في نسخة [ظ] يختلف، والصواب ما أثبتناه من نسخة [ت].

قلنا: النسبة الواقعة بالأفعال قد يخالف [١] الباري فيها العباد، ولهذا يقال لمن تجدد عن فعله الولد هو والد، ومعلوم أن الله خالق الأولاد، وقد دل عليه قوله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ۝ ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَٰلِقُونَ﴾ [٢].

وليس [٣] يجوز لأنه خلق الولد سمي والدًا.

وكذلك يخلق الحركة في الجمال ولا يسمى بذلك متحركًا، ويخلق القيام، ولا يسمى قائمًا إلى غير ذلك من أنواع [ت ١٥٨/أ] ما يدخل تحت فعله وقدرته، فلهذا لم يسمَّ طائعًا، ولا عاصيًا، ولا ظالمًا [ق ١٣٧/أ] إلى غير ذلك مما يسمى به العباد بفعلهم.

وجواب آخر: وهو أن الظلم: وضع الشيء في غير موضعه، أو تصرف فيما لا يملكه، ولا يستحقه، وذلك لا يوجد في حق الله تعالى، والطائع من امتثل أمر من أمره، والعاصي من خالف أمر من وجب عليه طاعته، وهذا غير موجود في حق الله تعالى.

فإذا لم يتصور سبب التسمية في حقه امتنعت التسمية، وليس كذلك هاهنا فإن الفعل مضاف إلى القادر عليه، والباري تعالى قادر على الفعل، والأفعال كلها داخلة في قدرته، فجاز أن يضاف إليه ما يدخل تحت قدرته.

وجواب آخر: وهو أن الرجوع في الأسماء إلى النقل لا إلا الاختيار، والرأي في الأصل، وقد نهى الله تعالى أن يضاف إليه التعريف إلا بالأسماء الحسنى في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾ [٤].

فامتنعنا من تسميته بكل ما يوجد من فعله، ولهذا أن لو تصور وجود ذلك منه فإذا ثبت لما تقدم أنه لا يجوز ثبوت ذلك في حقه كان هذا أولى وأحق أن لا يضاف إليه لما فيه من القباحة التي لا يجوز إضافة مثلها إلى الباري جلت قدرته..

وجواب آخر: وهو أن الطائع من اكتسب الطاعة، والعاصي من اكتسب المعصية،

---

(١) سورة الواقعة، الآية: ٥٨، ٥٩.
(٢) في نسخة [ت] ولا.
(٣) سورة الأعراف: ١٨٠.
(٤) في نسخة [ت] له.

فأما من خلقها فلا، كما أن الأبيض والأسود من اكتسب هذا اللون، وكان وصفًا (١) به لا من خلقه.

ومرجع هذا إلى معنىً، وهو أن الصفات على ضربين: صفة عموم، وصفة خصوص، فصفة الخصوص ما لا تتعدى محلها كالحركة، والسواد، ومثله الطاعة [ت ب/١٥٨] والمعصية، وهذا المعنى.

وذلك أن صفات الصفة تنسب (٢) إلى محلها لا إلى فاعلها، بدليل أن الحموضة صفة الخل، والحلاوة صفة التمر والسكر، وإن لم يكن ذلك فعلاً لمحلها، وإنما هو خلق الله تعالى، لكن كان صفة محله دون خالقه وفاعله.

قالوا: [ظ ب/١٣٧] قد فرقتم بين فعل الآدمي وفعل الله تعالى، بأن جعلتم فعل الله خلقًا، وفعل الآدمي كسبًا فبينوا ما الكسب بذكر حقيقته وحده لنعلمه؟

قلنا: قد حد أصحابنا الكسب بأنه: فعل حادث للإنسان عليه قدرة محدثة، وقيل هو كل فعل تعلق بقدرتين قديمة ومحدثة، وهو في محل أحدهما تحدث مع اختياره له، وتنفي مع كراهيته له.

وقيل الكسب هو الفعل الذي يوجد بالقادر المختار الممكن، فأما الذي لأجله سمى الفعل مكتسبًا، فإن أهل اللغة في تعارفهم وضعوا الكسب اسمًا لما يبتغى من المعايش، والصناعات التي يحصل بها الإنسان القوام والكفاية في العيش، ومن ذلك قول النبي ﷺ: «أطيب ما أكل الرجل من كسبه وولد الرجل من كسبه» (٣).

فصار بهذا أن الكسب كلما حصله الإنسان من نفع حتى وقع على المال، والجاه، وأنواع المنافع، فهذا هو الأصل ثم تعدى الأمر فيه إلى أنَّ من اجتلب بفعل من أفعاله ضررًا سمي مكتسبًا له، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتۡ أَيۡدِيكُمۡ﴾(٤).

فأما الذي اعْتَمَدَهُ أرباب النظر في تسمية الكسب فإنهم قالوا: الكسب اسم لما

---

(١) في نسخة [ت] وذلك أن الصفة إنما تنسب إلى محلها.
(٢) الحديث رواه ابن أبي شيبة في مصنفه (١٤/ ١٩٦)، وذكره ابن كثير في البداية والنهاية (٢/ ١٠).
(٣) سورة الشورى: ٣٠.

خصه الإنسان من النفع الذي يقصد بفعله تحصله أو يستدفع به ضررًا.

ولهذا خصوا ذلك بأفعال من له (١) قصد، ولهذا أخرجوا فعل الطفل [ت/١٥٩] أو المجنون (٢) والحيوان والبهائم من أن يسمي كسبًا، فقد بان بهذا ما الكسب حدًا ولغة ونظرًا.

قالوا: قد اعترفتم: بأن الكسب هو فعل يكتسب به الإنسان نفعًا أو يستدفع به ضررًا، وقد اعترفتم: بأن الأفعال مخلوقة، واعترفتم بأن كل مخلوق فهو خلق لله تعالى، وفعل له وكيف زعمتم أن الكسب مختص بالعبد وفعله فهذا تناقض في القول.

قلنا: إن فعل [ط/١٣٨] العبد كسبه وأنه فعل لله تعالى بمعنى خلقه، وإنما أضفناه إلى الإنسان بطريق الكسب لاقتران الفعل بقصده إليه لدفع ضرر، واجتلاب نفع، فدل على أنه سمي كسبًا لا بمطلق الفعل.

ومما يحقق هذا ويقويه: وهو مما يصلح أن يتم به الجواب عن السؤال الذي قبل هذا، أن الإنسان يفرق بين الأفعال الواقعة بمقتضى قصده المقارن لإرادته، وبين الأفعال الحادثة بخلاف ذلك.

ولهذا يفرق الإنسان بين حركته للرعشة بالحمى وغير ذلك، وبين حركته التي يفعلها قرين إرادته ويفرق بين وقوعه من فوق إلى أسفل في الهوى، وبين نزوله في درجة أو سلم، فما يكون عن قصده وبقدر إرادته تسمى كسبًا له.

وما كان بخلاف ذلك فإنه لا يسمى كسبًا له، والعلة فيه ما ذكرنا ومما يقوي هذا ويحققه: أن استحقاق الثواب والعقاب، إنما هو للقصد القائم بالفعل لا لعين الفعل أو أنه خلق للفاعل ولهذا قال تعالى: ﴿لَّا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ (٣).

---

(١) في نسخة [ت] فعله.
(٢) في نسخة [ت] والمجنون.
(٣) سورة البقرة: ٢٢٥.
(٤) الحديث رواه ابن حبان في صحيحه ح رقم ٧٢١٩، وعبد الرزاق في مصنفه ح رقم ٢٠٥٨٨، والبيهقي في سنن الكبرى رقم ١٥٤٧٢، والدارقطني في سننه ح رقم ٣٣.

وقال النبي ﷺ: «عفي لأمتي عن الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه» (١)، [ت ب/١٥٩] كل ذلك يبين: أن الثواب، والعقاب إنما هو قرين القصد، والعمل إلى الفعل لا لعين الفعل، وأنه خلقه.

قالوا: ما ذهبتم إليه يؤدي إلى إبطال حكم الأمر والنهي، وذلك أن الإنسان إنما يؤمر بما يفعله، ويثاب، ويعاقب على فعله، فإذا كان ذلك الفعل مضافًا إلى الله تعالى صار كأنه مأمور بفعل غيره، ومنهي عن فعل غيره، ومثاب ومعاقب على فعل غيره، وهذا محال.

قلنا: المكلف مأمور بالاكتساب الذي هو فعله، ومضاف إليه، وكذلك النهي ينصرف إلى ما يضاف إليه، ولسنا ممن يقول إن العبد مجبر، ولا فعل له، بل هو فاعل، مختار، مريد يقترن وجود فعله باختياره [ظ ب/١٣٨] وإرادته، وحركاته، وتصرفاته في محل قدرته.

وذلك هو الذي يستحق به الحمد، والذم، والثواب، والعقاب، وأما اتصال ذلك الفعل بفعل الله حتى يحصل به التمام فلا يدل على خروجه عن مقتضاه، ولهذا القاتل يباشر البدن بالجراح، والأعضاء بالفصل، والإبانة، والروح تزهق بفعل الله تعالى، ثم ذلك يوجب القصاص في حال، والدية في أخرى.

* * *

فصل [الدلالة على أن جميع ذلك خلق لله]

فأما الدلالة على أن جميع ذلك خلق لله تعالى، فمن طريقين:

أحدهما: النقل.

والثاني: العقل.

فأما النقل: فمن ذلك من القرآن قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (١)، فسوّى بين أجسامهم، وأفعالهم في أن كل واحد منهما خلقه، ومعلوم أن هذا نص في أنه خلق الأفعال، ومن وجه آخر: وهو أنه سوى بين الأجسام، والأفعال، ثم هو خالق [ت ١٦٠/أ] الأجسام حقيقة فكذلك هو خالق الأفعال حقيقة.

قالوا هذه الآية واردة على سبب، وذلك أنهم لما كانوا يعملون أصنامهم، ويعبدونها قال الله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾.

وأراد بذلك الأصنام، ونحن نقول ذلك من خلقه.

قلنا: حقيقة أعمالهم التي تضاف إليهم إنما هي الأفعال الموجودة منهم في محال قدرتهم من الحركات، والسكنات إلى غير ذلك من أنواع الأفعال، فلا ينقل الكلام عن حقيقته إلى غير ذلك إلا بدليل، ولأن الآية تتضمن الأفعال، ومحال الفعل من الأصنام وغيرها.

ونحن نقول بالأمرين جميعًا، وليس في القول بهما مانع منهما أو من أحدهما، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (٢).

وقوله تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (٣)، فوجه الدلالة: أن أفعال العباد كل واحد منها يقع عليه (٤) اسم شيء حقيقة وظاهر الآية: يقتضي أنه خالقه، لأنه شيء

---

(١) سورة الصافات: ٩٦ .

(٢) سورة الأنعام: ١٠٢، وسورة غافر: ٦٢ .

(٣) سورة الرعد، الآية: ١٦ .

(٤) في نسخة [ت] عليها .

مخلوق، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ﴾ (١).

وهذه الآية توجب أن جميع الأشياء من أفعال [ظ ١٣٩/١] العباد تدخل تحت مقدوره، وكل مخلوق يدخل تحت مقدوره، فهو من خلقه، وعند الخصم أنه مقدور مخلوق لا يدخل تحت قدرته، وهذا خلاف ظاهر الآية، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦ خَلۡقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱخۡتِلَٰفُ أَلۡسِنَتِكُمۡ وَأَلۡوَٰنِكُمۡۚ﴾(٢).

ومعلوم: أنه خالق ألواننا، فهو أيضا خالق ألسنتنا، والمراد به هاهنا لغاتنا، ومثل ذلك قوله: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَا﴾(٣) والذي بينهما [ت ب/١٦٠] أجسام وأفعال.

وظاهر الآية تقتضي أنها من خلقه، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَسِرُّواْ قَوۡلَكُمۡ أَوِ ٱجۡهَرُواْ بِهِۦٓۖ إِنَّهُۥ عَلِيمُۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ۝ أَلَا يَعۡلَمُ مَنۡ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ﴾ (٤).

وأخبر الله أنه عالم بالسر والجهر لأنه خالقه، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿هَلۡ مِنۡ خَٰلِقٍ غَيۡرُ ٱللَّهِ يَرۡزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾ (٥).

وهذه الآية تقتضي أنه خالق لكل شيء مخلوق إذ لا خالق غيره، ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَخۡلُقُونَ شَيۡـٔٗا وَهُمۡ يُخۡلَقُونَ﴾ فبين أنه لا معبود يخلق سواه، ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿أَمۡ جَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُواْ كَخَلۡقِهِۦ فَتَشَٰبَهَ ٱلۡخَلۡقُ عَلَيۡهِمۡۚ﴾ (٦).

فقد يمدح بأنه لا خالق سواه، ولو كان العباد يخلقون أفعالهم، لسقط التمدح المذكور في الخلق وأنه مضاف إليه دون سواه، ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ ثُمَّ رَزَقَكُمۡ ثُمَّ يُمِيتُكُمۡ ثُمَّ يُحۡيِيكُمۡۖ هَلۡ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَفۡعَلُ مِن ذَٰلِكُم مِّن شَيۡءٖۚ﴾(٧).

---

(١) جزء من آية في سورة البقرة: ٢٨٤، وآل عمران: ٢٩، ١٨٩، والمائدة: ١٧، ١٩، والأنفال: ٤١، والتوبة: ٣٩، والحشر: ٦ .
(٢) سورة الروم: ٢٢ .
(٣) جزء من آية في سورة السجدة: ٤ .
(٤) سورة الملك: ١٣-١٤، وقوله تعالى: ﴿وهو اللطيف الخبير﴾ من نسخة [ت] .
(٥) سورة فاطر: ٣ .
(٦) سورة الرعد: ١٦ .
(٧) سورة الروم: ٤٠ .

والحجة فيها كنحو ما تقدم.

ودليل آخر: من السنة فيه إخبار، فمن ذلك ما روى حذيفة عن النبي ﷺ أنه قال: «**إن الله خلق كل صانع وصنعته**» [(١)]، والاحتجاج من هذا كالاحتجاج بقوله: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [(٢)].

ومن ذلك حديث آخر رُوي عن ابن عباس رضي الله عنه [(٣)] أن النبي ﷺ قال: يقول الله عز وجل: «**أنا خلقت الخير والشر فطوبى لمن قدرت [ط ب/ ١٣٩] الخير على يديه وويل لمن قدرت الشر على يديه**» [(٤)].

والطريق [ت/١٦١] الثاني: المعنى، وهو أنّا نقول: لو كانت أفعال العباد تخرج عن مقدوراته، ولا تدخل تحت فعله وخلقه، لأدّى ذلك إلى تناهي مقدوراته.

وتناهي المقدورات إنما هي تناهي القدرة، وذلك محال، لأن قدرة الباري تعالى ليس لها نهاية إذ هي قدرة أزلية.

ولو كانت أفعال العباد تخرج عنها، لأفضى إلى أن تكون قدرته قاصرة تخرج عنها مقدورات كثيرة، هي هذه الأفعال من بداية العوالم إلى نهايتهم، وذلك محال في جانب القدرة التي لا تتناهى، ومخالف لصحة وصفها بأنها لا تتناهى.

وإذا كان يؤدي إلى هذا [(٥)]، وجب أن يكون ذلك قولاً باطلاً.

قالوا: وقع [(٦)] التناهي في مقدوراته، لا يدل على تناهي قدرته، ويحقق هذا ويوضحه: أنه لو أراد أن يوجد من العوالم أضعاف أضعاف ما أوجده إلى تناهي الأنفاس، لكان ذلك مقدورًا له.

ولكن ليس من حيث سبق في علمه: أنه لا يوجد إلا ما أوجده، أو يوجده على

---

(١) الحديث مروي في كتاب السنة لابن أبي عاصم (١/ ١٥٨)، وذكره الألباني في السلسلة الصحيحة (٤/ ١٨١). وفي نسخة [ت] جاء الحديث بدون «إن».
(٢) سورة الصافات: ٩٦.
(٣) رضي الله عنه، من نسخة [ظ].
(٤) الحديث ذكره الزبيدي في إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين (٩/ ٦٠٢).
(٥) في نسخة [ت] وإذا كان يؤدي وجب.
(٦) في نسخة [ت] وقوع.

إحصائه عنده وعدّه، أوجب ذلك أن تكون قدرته متناهية.

وكذلك وجب أن يكون انفراده عبارة بوجود ما وجد لا يدل على تناهي قدرته، ولا فرق بينهما.

قلنا: هذا السؤال خروجه على خلاف مذهبكم، فإنكم تقولون: ما هو مقدور لعباده، وهو ما وقع من أفعالهم ليس بداخل تحت قدرته، ولهذا تقولون: لو أراد أن يمنعهم منه ما قدر على ذلك.

فإذا كان مخرج هذا السؤال غير مستقيم على قولكم، وجب أن يكون باطلاً، ولأن ظهور تناهي القدرة عند كفها عما وجد أكثر من ظهور ذلك بعد ما لم يكن.

لأن المعدوم يجوز وجوده كتجويز غير ذلك فيما تحققنا انقباض القدرة عنه [ط ١٤٠/أ] فأمّا الظاهر الموجود إذا لم يدخل تحت قدرته التي يصح تعلقها لكل مقدورٍ، فإن ذلك يدل على التناهي [ت ب/١٦١] والانقطاع في القدرة، وهذا كلام ظاهر.

ودليل آخر: وهو أنه لا شك ولا مرية- في أن العباد من خلقه وصنعه تعالى بسائر ما هم عليه من الصفات من القدرة، والإرادة، والعلم، إلى غير ذلك من صفاتهم، فإذا كان تعالى قادرًا على صنع قدرهم وهو خالقها، فبأن يكون قادرًا على مقدوراتهم، ودخولها تحت قدرته أولى وأحرى.

وإذا ثبت أنها بذلك تدخل في قدرته، فمن المحال مقدور ما يدخل تحت قدرته يخرج عن أن يكون من قدرته.

وإذا ثبت هذا فكل مقدور دخل تحت قدرته، فهو موجود بقدرته.

واحتج المخالف بقوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ ٱللَّهُ مِنۢ بَحِيرَةٍ وَلَا سَآئِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ﴾ [1].

---

(١) جزء من آية في سورة المائدة: ١٠٣ .

«بحيرة» هي: الناقة التي كانت إذا ولدت خمسة أبطن بحروا أذنها أي شقوها وتركوا الحمل عليها ولم يركبوها، ولم يجزوا وبرها ولم يمنعوها الماء والكلأ، والسائبة: البعير الذي يسيب، وذلك أن الرجل من أهل الجاهلية، كان إذا مرض أو غاب له قريب نذر، فقال: إن شفاني الله تعالى أو شفى مريضي أو عاد غائبي فناقتي هذه سائبة، ثم يسيبها فلا تحبس عن رعي ولا ماء ولا يركبها أحد، فكانت بمنزلة البحيرة .

وأما الوصيلة فمن الغنم، كانت الشاة إذا ولدت سبعة أبطن نظروا، فإن كان السابع=

ومعنى «جعل» هاهنا بمعنى خلق، وهذا يدل على أن شيئا ليس خلقه، وليس إلا السَّيْب والبحر، وهو شق الأذن، وكذلك القول في الوصيلة، ويحقق هذا ويوضحه: أنه لم يرد أنه لم يخلق البحيرة جملتها وذاتها، لم يبق إلا أنه أراد هذا.

فالجواب: أن هذا ورد على سبب وهو: أنهم كانوا يقولون: إن الله تعالى أمرنا بهذا وجعله دينًا لنا، فقال تعالى: ﴿مَا جَعَلَ ٱللَّهُ﴾ شيئا من ذلك دينا، ولا مأمورًا به.

فأما أن يكون الخلق للأفعال، فلا.

واحتج: بأنه قد أضاف الخلق إلى غيره بقوله تعالى: ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾[1] وأراد به أنهم يخلقون الكذب [فدل على أنه تعالى لم يخلق الكذب، فالجواب: أن العرب تسمى الكذب][2] خلقا واختلاقا على سبيل التجوز، من جهة أنه ابتدأ بقوله الكاذب، وليس بمضاف إلى من أضافه [ظ ب/١٤٠] إليه، فإنه إذا قال [الكاذب، قال][3]: فلان [ت ١٦٢/أ] أو فعل فلان، والأمر بخلاف ذلك.

فكأنه لأجل ابتدأه بذكره كأنه خلقه تسمية على سبيل المجاز، لا على سبيل الحقيقة، ومثله قوله تعالى: ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّا خُلُقُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ [4] على قراءة من قرأها -بفتح الخاء وتسكين اللاَّم- أراد به كذب الأولين، فأما الاختراع فلا.

واحتج بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ بِإِذْنِى فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًۢا بِإِذْنِى﴾[5] فسماه خالقا، وأضاف الخلق إليه.

فلو كان من فعل الله ذلك لما أضافه إليه.

فالجواب: أن حقيقة الخلق، إنما هو إخراج المخلوق من العدم إلى الوجود، وهذا

=ذكرا ذبحوه، فأكل منه الرجل والنساء، وإن كانت أنثى تركوها في الغنم، وإن كان ذكرا وأنثى استحيوا الذكر من أجل الأنثى وقالوا: وصلت أخاها فلم يذبحوه، وكان لبن الأنثى حراما على النساء فإن مات منها شيء أكله الرجال والنساء جميعًا.

انظر: الإمام البغوي: معالم التنزيل (١/ ٢٣٧).

(١) جزء من آية في سورة العنكبوت: ١٧.

(٢) ما بين المعكوفتين، من نسخة [ت].

(٣) ما بين المعكوفتين، من نسخة [ت].

(٤) سورة الشعراء، الآية: ١٣٧.

(٥) سورة المائدة: ١١٠.

بعينه لم يوجد من عيسى -عليه السلام- لأنه لا يدخل ذلك ولا شيء منه تحت مقدور العباد، وإنما يختص به الإله الأول القديم، لا يشارك فيه غيره.

وإذا ثبت هذا علمنا أنه أراد بقوله «تخلق»: تجمع، وتقدر، وتعدل الأجزاء على هيئة الطير أي على مثل كيفيته.

واحتج بقوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ (1) فأضاف الخلق إلى غيره، كما أضافه إلى نفسه، واختص هو بالأحسن.

وهذا يقتضي: أنه ليس بخالق لما خلقه غيره، إذ لو كان خالقًا له، لما أضافه إلى ما سواه.

فالجواب: أنا قد بينا: أن الخلق يقع على اسم المقدور مجازًا لا حقيقة، فيجوز أن يكون أضاف ذلك إلى غيره، إذ يظهر الخلق عند فعله، لا أنه من فعله، بدليل ما ذكرناه.

ولأنه ذكر هذا حيث ادّعى الكفار أن غيره يخلق فقال هذا إجراء للحال على دعاويهم، لا على حقيقة فيهم.

ومن ذلك قوله للكافر إذا أُدخل النار: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ﴾ (2)، ومن وصل إلى النار وهو معذّب [ت ب/١٦٢] فيها لا تنفعه شفاعة [ظ ١/١٤١] ولا يعطف عليه راحم، ولا عِزّ له، ولا تكرم، لكنه قال ذلك على سبيل ما اعتقدوه في نفوسهم، وسموا به عندهم، وإن كان الأمر على خلافه.

واحتج بقوله: ﴿ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ﴾ (3)، فدل بهذا أنه تعالى أحسن ما خلقه، وهذا ينفي أن يكون خلق القبائح، والظلم، والفساد، لأنه ليس بشيء من ذلك يسمى بحسن.

فالجواب: أن القبيح، والظلم، والفساد اسمٌ لأحكام ركّبت على ذوات، وأفعال ليست قبيحة في نفسها، وإنما يحكم الشرع بقضايا.

---

(1) سورة المؤمنون، الآية: ١٤ .
(2) سورة الدخان: ٤٩ .
(3) سورة السجدة: ٧ .

فأما الذوات في أنفسها، فلا فساد فيها، ولا قبيح، ومما يحقق هذا: أنه كما ذكرنا: أنه خلق [١] الأعرج، والأكمه، والأبرص، وسائر العاهات، وإن كان هذا فسادًا بالإضافة إلى الصحة، والسلامة، واستقامة الأدوات.

فعلمنا بهذا أنه لم يرد ما ذكروه من الأحكام، وإنما أراد ما سوى ذلك.

ومما يحقق ذلك ويوضحه: أنا نعلم أن صورة الوطئ ولذته وجميع علائقه التي تميل النفس إليه، فإنها على صفة واحدة في الحلال والحرام وأحدهما يوصف بالحسَن، والآخر يوصف بالقبيح، وأحدهما حلال والآخر حرام.

وفي أحدهما ثواب وفي الآخر عقاب، فعلمنا الحسن حسن لا لصورته الذاتية، وكذلك القبيح.

وإنما هي أحكام مرتبة على أسماء وشرائط، وتستقر في النفوس بقدر الأنس والعادة، وتبعد كذلك [٢].

فعلمنا أن المراد به ما قلناه.

واحتج: بأنه نفى الباطل في خلقه فقال [ت ١٦٣/أ]: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا﴾[٣]، ونفى التفاوت في خلقه بقوله: ﴿مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ﴾[٤].

ومعلوم: أن الزنا، والفسق، والظلم، تفاوت وباطل، وظاهر القرآن يمنع أن يكون من فعل [ظ ب/١٤١] الله تعالى.

فالجواب: أن معنى. ما خلقنا الخلق باطلاً، أراد به: ما خلقه إلا لحكمة ولفائدة، بل خلقه لإظهار قدرته، وصنعته، وعلمه، وحكمته، وثبات الحجة على وحدانيته، وأمثال ذلك مما يطلب من المفهوم والأدلة، واستخراج المعاني في الإيمان، والعبادة، وأمثال ذلك.

---

(١) في نسخة [ت] خالق .
(٢) في [ت] وتبعد لذلك .
(٣) سورة ص الآية ٢٧ .
(٤) سورة الملك الآية ٣ .

والمرجوع في جميع ذلك إلى [١] أنه إذا ثبت هذا على العبد أن له مبدأ وعليه حقا، وله معادٌ، يحاسب فيه، ويجازى بالثواب والعقاب، فأما ما ذكروه، فلا.

ومما يحقق هذا: أن الله تعالى خلق السموم في الأفاعي، والحيات، والعقارب، وأمثال ذلك من الهوائم [٢] المؤذية، والدواب المفسدة، والناس أرباب الطبائع الشريرة التي تشتمل على كل مستقبح، ولا يكون ذلك مانعًا من أن يكون الله تعالى خلقها، وهي من صنعته.

وفي هذا على ما ذكرنا تفاوت، وباطل كثير.

واحتج بقوله تعالى: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ ۚ﴾ [٣] فجعل السيئة من نفس العبد، وليست من فعل الله.

فالجواب: أنه قد قيل: أنه أخرج هذا الكلام فخرج الاستفهام لا مخرج الإخبار.

وقد قيل: أنه حكى عنهم ذلك [٤]، ولم يرد أنه أخبر بذلك من جهته.

وقيل: المراد به، فمن نفسك، وأنا قدرتها عليك.

ولكل وجه، وهو جائز حسن.

وجواب [ت ب/١٦٣] آخر: وهو أن قوله: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ۖ﴾ [٥] معناه: أنه يريده الله، ويحبه، ويحثه عليه، وتليق إضافته به.

﴿وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ ۚ﴾ [٦]، أي أن الذي يليق بالنفس السيئة.

وتصديق ذلك في قوله تعالى إخبارًا عن يوسف حيث قال: ﴿وَمَآ أُبَرِّئُ نَفْسِىٓ ۚ إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّىٓ ۚ﴾ [٧].

ومن هذا قال تعالى في قصة موسى: ﴿فَوَكَزَهُۥ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيْهِ ۖ قَالَ هَٰذَا مِنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ ۖ﴾ [٨] ومعلوم: أن موسى وكزه بيده، ثم يقول: ﴿هَٰذَا مِنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ ۖ﴾.

---

(١) في نسخة [ظ] إلا، والصواب ما أوردناه من نسخة [ت].
(٢) في نسخة [ت] الهوام.
(٣) سورة النساء الآية رقم ٧٩.
(٤) في نسخة [ت] حكى عن بعضهم ذلك.
(٥) جزء من آية، سورة النساء: ٧٩
(٦) تكملة الآية ٧٩ من سورة النساء.
(٧) سورة يوسف: ٥٣.
(٨) سورة القصص: ١٥.

لو أراد به نفس الفعل، لكان قولاً كذبا وحاشا النبي المصطفى أن يقول قولاً كذبا، لكن معناه: هذا من العمل الذي يزينه الشيطان ويأمر به، ويحث عليه، ويدعو إليه، ونحو ذلك، وما قدموه في الفصل الذي قبله، يصلح أن يكون شبهة لهم هاهنا، فاستغنينا بذكره عن إعادته.

قالوا: ما ذهبتم إليه يؤدي إلى إثبات الشريك مع الله في أفعاله، لأنكم إذا قلتم: إن الله تعالى، فاعل أفعالنا، ونحن نفعل [1] أفعالنا، فلا يتم أحد الفعلين إلا بالآخر، حتى إذا اجتمعا صح إثبات المفعول، وما يؤدي إلى إثبات الشريك مع الله في صنعه قول باطل.

قلنا: هذا مقابل بمثله، فنقول: أنتم الذين ذهبتم إلى أن [2] لله شركاء يخلقون كخلقه، لأنكم قلتم: إن العباد يستبدون بخلق أفعالهم على وجه، لو انفرد الله تعالى بفعلها لما زادت في نفوسها على ما هي عليه من فعل العباد، فأثبتم له شركاء كثيرين.

وإلى هذا أشار النبي ﷺ بقوله: «القدرية مجوس هذه الأمة» [3]، لأن المجوس يعتقدون أن فعل الخير لا يجوز أن يكون فعلاً لفاعل الشر، وفاعل الشر لا يجوز أن يكون فاعلاً للخير، فأوجب ذلك [ت ١٦٤/أ] إثبات إلهين.

وهذا بعينه هو قولكم، إلا أنكم زدتم عليهم، لأن أولئك أثبتوا فاعلاً واحدًا للشر، وأنتم جعلتم فاعلين كثيرين، لا يحصون كثرة.

قالوا: أنتم أحق باسم القدرية، لأنكم تثبتون القدر، فأنتم القدرية، ونحن ننفي القدر، والنافي للشيء لا يجوز أن يكون معرّفا بما نفاه.

فبان بهذا: أن القدري من نسب القدر إلى الله تعالى.

قلنا: لا يصح هذا [ظ ب/١٤٢] من وجهين:

(١) في نسخة [ت] ونحن لفعل أفعالنا .

(٢) في نسخة [ت] إلى أن مع الله .

(٣) الحديث رواه أبو داود في سننه، ح رقم ٤٦٩١، وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد، ٧/ ٢٠٥، وذكره ابن أبي عاصم في السنة ١/ ١٤٩، وفي مسند أبي حنيفة، ١٣، والمنذري في الترغيب والترهيب، ١٠/ ٢٠٣، وذكره الفتني في تذكرة الموضوعات، ١٥، وعلى القاري في الأسرار المرفوعة في الأحاديث الموضوعة، ٢١٢، ٢١٣ .

أحدهما: من طريق الرواية، وذلك أن النبي ﷺ قال: «هم الذين يقولون لا قدر»[1].

والثاني: من جهة المعنى، وهو أنه إنما يضاف الشيء وينسب إلى من أضافه إلى نفسه، والتزم فعله، وذلك أنكم قلتم إن المقادير تجري بنا، وهي أفعالنا، وليس لله تعالى فيها شيء، ولا فعل.

ولو أراد أن يفعلها لم يقدر عليها، ولو أراد أن يمنعنا منها لما قدر على ذلك، فنسبتم إلى القدر، حيث جعلتموه من أوصاف نفوسكم وأفعالكم، كما يقال: صانع إذا كانت الصنعة صفة له لا لغيره.

فيقال: كاتب، وقارئ، وخياط، وأمثال ذلك لصفة قائمة به، ثابتة له، وهذه صفة قولكم.

فأما نحن: فإنا أضفناه إلى غيرنا، فنحن بذلك واصفون لا موصوفون وهذا جلي واضح.

* * *

(١) الجامع الكبير، ٢/١٠٢ .

فصل [الأفعال الصادرة عن المكلف]

الأفعال الصادرة عن المكلف على ضربين:

أحدهما: ما كانت طاعة، وقربة، وحسنة، وأمثال ذلك.

والثاني: ما كانت معصية، وفسادًا، وشرًا، وقبيحة [(١)]، وأمثال ذلك.

فأما الأول: فهو [(٢)] خلق الله تعالى خلقه، وقضاه، وقدره [(٣)]، وإنما هو [(٤)] خالص فعل العبد، ومنهم طائفة كثيرة يقولون: إنه من فعل الله ومنه.

وهذه الطائفة ناقشت في هذا القول، حيث [ت ب/١٦٤] جعلت العبد مستقلا بفعله، مستغنيا بقدرته، وإرادته في إيجاد الفعل، ثم جعلت الطاعة من فعل الله، ومن قضائه وقدره.

فأما الضرب الثاني: وهو ما كان معصية، وفسادًا، وشرًا، وقبيحًا، فإنا نقول: هو خلق الله تعالى قضاه، وقدَّره، وأراده.

وقال جمهور المعتزلة: الشر ليس من فعل الله، ولا من قضائه، ولا من قدره، والدلالة على ذلك آيات من القرآن.

منها قوله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى السَّمَآءِ﴾[(٥)].

فقد تناولت هذه الآية إرادة الخير والشر، وفعل الخير، وهو: شرح صدر المؤمن للإيمان، وفعل الشر، وهو: تضييق الصدر حتى يكون حرجا، فلا يدخله الإيمان.

---

(١) في نسخة [ت] وقبيحا.
(٢) في نسخة [ت] فخلق الله. بدون: فهو.
(٣) في هامش نسخة [ت] وقدره ووالاه. وذهبت طائفة من المعتزلة إلى أنه ليس من فعل الله، ولا من قضائه وقدره.
(٤) في نسخة [ت] وإنما خالص. بدون [هو].
(٥) سورة الأنعام: ١٢٥.

من ذلك قوله تعالى: ﴿مَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِ وَمَن يُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ وَلِيًّا مُّرْشِدًا﴾[1].

فوجه الدليل: أن الله تعالى أخبر أنه يهدي . والهداية: أعلى ما كان حسنًا، وتتفرع منه: الطاعة، والقربة، وغير ذلك، وأخبر أنه يضل والضلال أعلى ما يكون من الشر، وتتفرع منه المعصية والظلم، وغير ذلك، وقد أخبر الله أنهما من فعله جميعًا، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِي مَن يَشَآءُ﴾ [2] وهذه الآية كالآية التي قبلها سواء.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَنَبْلُوكُم بِٱلشَّرِّ وَٱلْخَيْرِ فِتْنَةً﴾ [3] ومعنى قوله: ﴿وَنَبْلُوكُم﴾ أي نختبركم بالخير والشر، والابتلاء فعل أخبر تعالى أنه فاعله.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾[4].

وقوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا﴾ [5] [ت/١٦٥أ]، وقوله تعالى: ﴿كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ﴾ [6] والآيات في هذا كثيرة، في ذكر أنه تولى هدايتهم، وإن الهدى بقدره، ومن قضائه.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ فِتْنَتَهُۥ فَلَن تَمْلِكَ لَهُۥ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا﴾ [7]، فأخبر أنه أراد فتنة أناس لا يقدر النبي ﷺ على ردهم إلى الحق.

وقوله تعالى: ﴿فَمَن يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ ٱللَّهُ وَمَا لَهُم مِّن نَّٰصِرِينَ﴾[8]، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ [9]، فأخبر أنه لو شاء أزال اختلافهم، وذلك إنما يكون بهدايتهم.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ﴾ [10]، [ظ ب/ ١٤٣] يعني أنا خلقناهم للنار.

---

(١) سورة الكهف: ١٧ .
(٢) جزء من آية ٩٣ سورة النحل، وآية ٨ في سورة فاطر .
(٣) سورة الأنبياء: ٣٥ .
(٤) سورة الأنعام: ٩٠ .
(٥) سورة الشورى: ٥٢ .
(٦) سورة المجادلة: ٢٢ .
(٧) سورة المائدة: ٤١ .
(٨) سورة الروم: ٢٩ .
(٩) سورة هود: ١١٨ .
(١٠) سورة الأعراف: ١٧٩ .

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَآ إِلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ ٱلْمَوْتَىٰ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَىْءٍ قُبُلًا مَّا كَانُوا۟ لِيُؤْمِنُوٓا۟ إِلَّآ أَن يَشَآءَ﴾(١)، فأخبرهم أنهم لا يؤمنون إلا بمشيئته، والآيات في هذا كثيرة.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلْفَلَقِ ۝ مِن شَرِّ مَا خَلَقَ﴾ (٢)، فأخبر أنه خلق الشر في هذه الآية.

دليل آخر: من الأخبار الصحيحة عن النبي ﷺ، روى أبو هريرة أن النبي ﷺ قال: **احتج آدم وموسى، فقال له موسى يا آدم: أنت الذي خلقك الله بيده، ونفخ فيك من روحه، وأسجد لك ملائكته، وأدخلك الجنة، فعصيته؟**

فقال آدم: يا موسى، منذ كم كتب الله عليَّ المعصية؟ قال: من قبل أن يخلقك بألف عام، قال النبي ﷺ: «فحاج آدم موسى» (٣) ورُوي عن أبي بكر الصديق، أن النبي ﷺ قال: «لو أراد الله أن لا يعصى ما خلق إبليس» (٤).

ورُوى عن النبي ﷺ أنه قال: «فبسط يده اليمنى وقال: هذا كتاب من الله عز وجل بأسماء أهل الجنة وأسماء آبائهم لا يُزَادُون ولا يُنْقَصُون، وبسط يده اليسرى فقال: هذا كتاب من الله [ت ب/١٦٥] عز وجل بأسماء أهل النار وأسماء آبائهم لا يُزَادون ولا يُنْقَصُون»، فقام عمر رضي الله عنه (٥) فقال: ففيم العمل يا رسول الله؟ فقال النبي ﷺ: «اعملوا وسددوا وقاربوا فكل ميسر لما خلق له» (٦)، والأحاديث في هذا الباب كثيرة جدًّا.

---

(١) سورة الأنعام: ١١١ . (٢) سورة الفلق: ١- ٢ .
(٣) الحديث رواه أبو داود في سننه، ح رقم ٤٧٠١، ورواه الإمام أحمد في مسنده، ٢/ ٢٦٨، ٢٩٨، وذكره السيوطي في الدر المنثور، ١/ ٥٤، والآجري في الشريعة، ١٨٠، ٣٠١، وأورده ابن حجر في فتح الباري ١١/ ٥٠٥، وقد رُوي هذا الحديث بروايات كثيرة جدًا . انظر كنز العمال ٥٤٨ .
(٤) الحديث أورده البيهقي في الأسماء والصفات، ١٥٧، وذكره الألباني في السلسلة الصحيحة، ح رقم ١٦٤٢ .
(٥) في نسخة [ت] فقام عمر . بدون «رضي الله عنه» .
(٦) الحديث رواه البخاري في صحيحه، ٦/ ٢١١، ٢١٢، ٨/ ٥٩، ٥٤، ٩/ ١٩٥، ورواه مسلم في كتاب القدر، ٦، ٧، ٨، وأبو داود في كتاب السنن، ١٦، والترمذي ح رقم ٢١٣٦/ ٣٣٤٤، ورواه الإمام أحمد في مسنده في مواضع كثيرة منها، ١/ ٨٢، ١٤٠، ١٥٣، وذكره ابن حجر في فتح الباري ٨/ ٧٠٨، ١٠/ ٥٩٧، ١١/ ٤٩٤، والطبري في تفسيره، ٢٧/ ٦٥، ٣٠/ ١٤٣ .

ودليل آخر: «اجتمعت الأمة من أولها إلى آخرها من غير نكير: أن كل واحد منهم يقول: ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن»[(١)]، وكذلك يقولون: لا حول ولا قوة إلا بالله.

واتبعوا في تعليق المواعيد على المشيئة بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا﴾[(٢)] ولولا [ط ١٤٤/أ] أنه لا يكون إلا ما شاء الله لم يكن لهذا التعليق بمشيئته معنى، لأنه إذا كان ما لم يشأ، وشاء ما لم يكن، فتعليق المكونات بمشيئته أمر باطل.

ولما اجتمعت الأمة قاطبة على هذا، ثبت أنه لا يكون شيء إلا بمشيئته، وإرادته.

ودليل آخر: لو كانت أفعال العباد، ما يحدث من حركاتهم، وسكناتهم، ونيل مطالبهم، أمر يخرج عن قدرة الله، وإرادته، وأنه يعجز عن ردهم عنه، لأفضى ذلك إلى أن يجري في داره ومملكته ما لا يريد، فيكون عاجزًا مغلوبًا، وذلك ينافي وصفه بالقدرة، لأن العجز ينافي القدرة.

وهذا في حقه محال وباطل، لأنه قد ثبت أنه يستحق صفات الكمال والتمام، والعجز من صفات النقص، وهذا ما لا يجوز إثباته، لما يؤول غاياته إليه من الفساد، وبطلان الاستقامة والصحة في المملكة الكلية.

وقد نبه الله تعالى على صحة وحدانيته، ونفي الشركة عنه، بنفي الفساد، والاختلاف بين الاثنين، بقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[(٣)].

وتقدير هذا الكلام: أنه لو كان إثبات إلهين جائز لأفضى إلى أن يريد أحدهما ما لا يريده الآخر، فإن تمانعا عجزا وإن تقدم مراد أحدهما دون الآخر، كان ذلك نقصا في المغلوب.

فاقتضى ذلك إثبات الوحدانية له في هذا الصُّنْع وإيجاد الكل، وهذا يقتضي أنه لا يجوز أن يكون [ت ١٦٦/أ] معه مَنْ يشارك في فعل شيء، وهذا جلي واضح -فيما ذكرناه-.

---

(١) حديث شريف ذكره الزبيدي في إتحاف السادة المتقين، ٦/ ٤٠٤، وابن السني في عمل اليوم والليلة ٤٠، ٤١.
(٢) سورة الكهف: ٢٤.
(٣) سورة الأنبياء: ٢٢.

واحتج المخالف: بقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾ [1] فوجه الدليل: أن الله أخبر أنه لا يحب الفساد، وقوله تعالى: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ [2]، وعلى قولكم: أنه يحب الفساد ويريده لأن من أراد شيئا، فقد أحبه، ومن أحبه فقد أراده [ط ب/ ١٤٤] والقرآن ينطق بخلاف ذلك.

فالجواب: أن قوله: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾ [3] قول حق، فإن الإرادة للشيء غير المحبة له، ولهذا قد يفترق الحال بين محبة الإنسان للشيء، وإرادته له.

ولهذا يريد الإنسان أن يتداوى بالأشياء الصعبة كالهليلج، وما أشبهه من تناول المر، ويريد بط الجراح والدُّبْلَة، ولا يحب شيئا من ذلك، فإن ظهر هذا في المعقول، والتعارف، وأن الإرادة غير المحبة بطل ما انتحلوه: من أن كل واحد منهما ينوب عن الآخر، ويقوم مقامه في معناه.

ولأن معنى قوله: ﴿لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾، و ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ أي لا يحبه دينًا، ولا يريده شرعًا، ولا يختاره حقا وسنة.

فأما أنه لم يخلقه، ولم يقدره، ولم يرده، فلا.

ويحقق هذا: أن المحبة تنصرف إلى ما هو حسن في نفسه وممدوح، وليس من شرط المراد أن يكون كذلك.

وقد قيل: ﴿لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾ في حق أهل الدين والصلاح، وكذلك ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ من القائمين بالعدل والإنصاف.

قالوا: قد قال الله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [4]، ولو كان قد أراده لرضي به.

قلنا: الجواب عن هذا قريب من الذي قبله، فإن معناه: لا يرضاه تشريعًا ودينا، يدعو إليه، ويمدح ويثيب عليه، ولهذا قد يريد الإنسان أن يضرب ولده، ولا يرضى بضربه، ولا يحبه.

---

(١) البقرة: ٢٠٥.
(٢) سورة غافر: الآية: ٣١.
(٣) البقرة: ٢٠٥.
(٤) سورة الزمر: ٧.

وكذلك يريد أن يفارق وطنه، وأهله، وولده، ولا يحب ذلك، ولا يرضى به، وإنما يحمله على ذلك اكتساب نفع، أو دفع ضرر.

وقيل: لا يرضى لعباده الصالحين الكفر.

قالوا: قد قال تعالى: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشۡرَكُواْ لَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشۡرَكۡنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا﴾[1] فكذبهم في ذلك بقوله تعالى: [ت ب/١٦٦] ﴿إِنۡ هُمۡ إِلَّا يَخۡرُصُونَ﴾[2] وهذا يدل على أنه لم يكن شركهم [ظ ١٤٥/أ] بإرادته، ومشيئته.

قلنا: المشركون قالوا هذا على سبيل الاستهزاء بأنبيائهم حيث قالوا لهم: ﴿وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَأٓمَنَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ كُلُّهُمۡ جَمِيعًاۚ﴾[3]، وقوله: ﴿لَّوۡ يَشَآءُ ٱللَّهُ لَهَدَى ٱلنَّاسَ جَمِيعٗاۗ﴾[4]، وقوله: ﴿وَلَوۡ شِئۡنَا لَأٓتَيۡنَا كُلَّ نَفۡسٍ هُدَىٰهَا﴾[5]، وقوله: ﴿وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗۖ﴾[6].

فقال المشركون: ذلك على سبيل الاستهزاء بالأنبياء ولأفعالهم عن المطالبة لهم بالإجابة إلى الإيمان، فأكذبهم الله تعالى في أنهم يعتقدون ما قالوا، وهذا مثل قوله تعالى: ﴿إِذَا جَآءَكَ ٱلۡمُنَٰفِقُونَ قَالُواْ نَشۡهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ وَٱللَّهُ يَشۡهَدُ إِنَّ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ﴾[7] في إخبارهم عن نفوسهم، إنهم يعتقدون أنك رسول الله، ولكنهم قالوا هذا مكرًا ونفاقًا.

ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمۡ أَنفِقُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ قَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لِلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنُطۡعِمُ مَن لَّوۡ يَشَآءُ ٱللَّهُ أَطۡعَمَهُۥٓ﴾[8].

إنما قال هذا على سبيل الاستهزاء حيث قال النبي ﷺ مخبرًا عن الله أنه قال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلۡقُوَّةِ ٱلۡمَتِينُ﴾[9]، وأمثال ذلك من الآيات.

فقالوا على سبيل الاستهزاء بالنبي ﷺ وأصحابه أنطعم من لو يشاء الله أطعمه،

---

(١) سورة الأنعام: ١٤٨.
(٢) سورة الزخرف الآية: ٢٠.
(٣) سورة يونس: ٩٩.
(٤) الرعد الآية: ٣١.
(٥) سورة السجدة: ١٣.
(٦) سورة هود: ١١٨.
(٧) سورة المنافقون: ١.
(٨) سورة يس: ٤٧، وانظر تفسير هذه الآية في تفسير ابن كثير، ٣/٤٨٩.
(٩) سورة الذاريات: ٥٨.

قالوا: لو كان ما يجري من المعاصي بمشيئته وإرادته لوجب، أن يكون ظالمًا لعباده، إذ أجبرهم على ما يريد، ثم عاقبهم عليه، وهذا من المحال البعيد.

ولأنه إذا كان يريد أمرًا فيتم، ولا يصح لعبد أن يخرج عن مقتضى ما يريد، لأفضى أن يكون جابرًا العباد على فعل ما يريده منهم.

إذ لو أرادوا الخروج عنه، لما استطاعوا، ثم يعذبهم على ما لو أرادوا تركه لما استطاعوا [ظ ب/١٤٥] وهذا مما اتفقنا على أنه باطل، وظلم، ولا يجوز في حقه تعالى.

قلنا: ما يضاف من هذه الأحوال إلى الشاهد فالباري تعالى مخالف لذلك في الحكم.

ومما يحقق هذا ويوضحه: أنا نقول: أليس الباري تعالى عالمًا في القديم [ت ١٦٧/أ] [بأحوال عباده، وما يوجدون عليه، ويوجد منهم من طاعة أو معصية على إجمال ذلك وتفصيله.

فإن قالوا: لا.. فقد أثبتنا الدلالة الواضحة على أن الباري عالم في القدم بذلك] (1).

وإن قالوا: نعم.. قلنا: فالعادة: أن من علم من حال صاحبه، أنه إذا أمره بأمرٍ عصى وخرج عن الطاعة، ثم أمره بما يعلم مخالفته فيه، فقد ظلمه.

ثم الباري لا يوصف مع هذه الحال، بأنه ظالم لعباده، حيث أمرهم ونهاهم مع علمه أنهم يخالفونه ولا يطيعونه.

فإذا ثبت هذا في العلم، ثبت فيما عداه من المسائل، وهذه مسألة العلم، أصل عظيم لا محيد لهم عنه، ولا جواب لهم عليه بحال.

ولأنه قد يريد الإنسان أن يأمر عبده بحال، مع كونه يريد ذلك منه ليظهر مخالفته: فيوجه نحوه الذّم والعقوبة، ولا يكون بذلك مذمومًا، ويكون غير ظالم بذلك، ولا خارجًا عن قانون الصحة.

فالباري تعالى أولى بذلك، ومما يحق هذا ويوضحه: أن الله تعالى، قدر على عباده

---

(1) ما بين المعكوفتين ساقط من نسخة [ت].

أمر الامتحان ليظهر منهم ما علمه فيهم.

فمن ذلك، أنه تعالى أمر إبليس بالسجود مع علمه بأنه يخالف ولا يسجد، وأمر آدم - عليه السلام - أن لا يأكل من الشجرة، مع علمه أنه يأكل منها..

وأمر إبراهيم بذبح ولده، مع علمه بأنه لا يمكّنه من ذبحه بنسخ وجوبه، وإثبات فدائه.

وقد نبه على ذلك في حق العموم بقوله تعالى[ط ١٤٦/أ]: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَنَبْلُوَا۟ أَخْبَارَكُمْ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿الٓمٓ ۞ أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتْرَكُوٓا۟ أَن يَقُولُوٓا۟ ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ۞ وَلَقَدْ فَتَنَّا ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۖ فَلَيَعْلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ وَلَيَعْلَمَنَّ ٱلْكَٰذِبِينَ﴾ [2]، ونظائره ذلك في القرآن كثيرة.

وفي هذا البيان ما يبين أن هذا أنه أمر بما لا يريد وأراد يأمر به، وهذا جلي واضح ظاهر في إبطال ما يقولون.

قالوا: جميع ما ذكرتموه يدل على أنه قادر عليه، ونحن لا نمنع من ذلك، لكن نقول ما أمر به، ولا إرادة، ولهذا نهى عنه، ومنع منه، وذم عليه.

وأنه لو أراد ذلك منهم لكان له قدرة على ذلك بأن يخليهم إليه فلا يقدرون [ت ب/١٦٧] على الامتناع منه، فليس في هذا ما يدل على أنه وجد بإرادته.

قلنا: الذي ذكرتموه خلاف مذهبكم، فإنكم تقولون ما يدخل تحت مقدور العباد من أفعالهم، فإنه لا يدخل تحت قدرة الباري تعالى، ولا له عليه قدرة.

ولو أراد منعهم منه لما قدر على ذلك.

وهو أيضًا مخالف لمذهبكم من وجه آخر: وهو أنكم تقولون: ليس في قدرة الله من الصلاح، ما لو أراد [3] فعله إن أدّى [4] الأمر في استقامتهم على خلاف ما وُجد.

---

(١) سورة محمد: ٣١.
(٢) سورة العنكبوت: ١-٣.
(٣) كلمة «أراد» من نسخة [ت].
(٤) في نسخة [ت] زاد.

وإذا كان هذا القول منافيًا لأصولكم المذكورة، بطل تعلقكم به، ولأن التكليف الوارد من الله تعالى يوجب أن يؤمنوا به طوعًا عندنا وعندكم، وأن يعلموا فيه بأدوات الطاعة، من الإرادة، والاختيار، وما يخلق [(١)] بذلك.

فإذا ألجأهم إلى الإيمان، وأدخلهم فيه على وجه الإرادة لهم فيه، ولا محيد لهم عنه، خرج الأمر بذلك عن حد التكليف ولم يكن من جملة ما أريد به.

وإذا كان على خلاف مقتضى الأمر والتكليف، بطل ما تعلقوا [ط ب/١٤٦] به منه.

قالوا: ما ذهبتم إليه يفضي إلى محال، وذلك أنكم تقولون: إذا فعل العبد المعاصي، فعل ما أراده الله تعالى منه، ثم الله يعذبه على فعل ما أراده منه، وهذا مما يشهد العقل ببطلانه، فكان قولاً محالاً.

قلنا: الله تعالى، لا يعذب العبد على ما أراده منه، وإنما يعذبه على أنه خالف الخطاب الذي ألزمه متابعته، من الأمر والنهي.

ولأنا لا نعلم بما يراد منا إلا عند وقوعه، ولنا علم بما أمرنا به، ونهانا عنه، قبل ملابسته ووجوده.

فلما كنا عاجزين عن علم مراده فيه إلا بعد وقوعه، سقط عنا فرض ما لا نعلم.

ولما كان لنا سبيل إلى علم ما أمر به وشرعه، ونهى عنه، ألزمنا مقتضى ما علمنا، لقدرتنا على الوصول إليه، ولأنه لا يبنى الأمر في حق الله تعالى على الطريق [ت/أ١٦٨] المعقول في باب المراد، كما لا يبنى عليه في باب العلم.

فإنه كما يستقبح في حقنا، أن يريد أحدنا من صاحبه أمرًا، فإذا أتى به ذمَّه عليه، وعاقبه.

كما يستقبح أنه إذا علم منه أنه لا يقبل أن يعرضه لما يعلم أنه لا يفعله ليعاقبه، ولم تكن مسألة العلم قبيحة في حق الله تعالى، فلتكن الإرادة مثله.

قالوا: قد ذهبتم إلى أمر محال، لأنكم تقولون: أن الله تعالى يأمر العبد بما يريدُ منه ضده، وهذا يوجب أن يأمر بما لا يريد، وهذا محال.

---

(١) في نسخة [ت] وما يحيق.

قلنا [المحال لا يلزم لأن] (١): المرادات لله تعالى تارة يريد تكوينها، وتارة يريد أن يجعلها دينا، وسبيلا إليه.

فإرادته لوجودها لا يدل على إرادتها دينا وحقا، وهذا غير ممتنع أن يفعل ما يريد وقوعه، ثم يخاطب المكلف فيه، بما يقتضي مراده دينا وحقا وشرعًا.

ولأنه قد جرت العادة: أن في بعض الأحوال يأمر الإنسان عبده بما لا يريده منه، ولهذا قد يذكر الإنسان لبعض إخوانه مخالفة عبده له [ظ/١٤٧] ليبرأ حين عقوبته من لوم من لا يعلم حقيقة أمره، فيقول له: افعل كذا، وهو يريد أن لا يفعله، ليبين صدقه عند صاحبه، فإذا كان في مثل هذا مقصود صحيح، ومطلوب لا يعتري (٢) به وجه الفساد في أمره كان جائزًا، فهو في حق الباري أجوز.

ولأن التحسين والتقبيح عندنا مقترنان بمن يتوجه نحوه (٣) الخطاب، ويدخل تحت الأمر، وذلك أمر يختص العبد بالتكليف.

فأما الباري فلا مكلف له، ولا أمر له، ولا ناه.

وكل من خرج عن توجه النهي والأمر إليه، لم يُستقبَح منه فعل، بدليل الصبي والمجنون، لما خرجا من الخطاب سقط المدح والذم لهما على فعلهما الذي لا يستند إلى عقل صحيح.

قالوا: ألسنا نعد من يريد السفه [ت ب/١٦٨] سفيها، ومن يريد الظلم ظالمًا، فكيف يجوز أن يوصف الباري تعالى بأنه يريد السفه والظلم؟

قلنا: قد يريد السفه (٤) من لا يكون سفيهًا، كما يريد الطاعة من لا يكون طائعًا، وكما لا يريد الولد من لا يكون والدًا، ويريد الصلاح من لا يكون صالحا..

* * *

---

(١) ما بين المعكوفتين من نسخة [ت].
(٢) في نسخة [ت]: والمطلوب الذي لا يعتري.
(٣) في نسخة [ت] عنده.
(٤) في نسخة [ت] فإن السفه.

فصل [الاستطاعة]

الاستطاعة من العباد، ما تكون إلا مع الفعل، فمتى وجدت فيه الاستطاعة قارنها الفعل، ومتى عدم الفعل لم يكن فيه تلك الحال مستطيعا للفعل.

وذهبت طوائف المعتزلة [(١)] إلى أن الاستطاعة متقدمة على الفعل فيكون مستطيعا أن يفعل، وهو لا يفعل.

والدلالة على صحة ما ذكرنا من طريقين:

احدهما: النقل.

والثاني: المعقول.

أما النقل: فمنه قوله تعالى مخبرا عن الخضر، حيث قال لموسى: ﴿قَالَ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِىَ صَبْرًا ﴾[(٢)]، ولا يخلو أن يكون موسى حين قال له الخضر هذا، أن يكون مستطيعا، بخلاف ما قال، أو يكون غير مستطيع كما قال.

فإن كان الأمر في حق موسى بخلاف ما قال الخضر، فهذا يدل على أنه كان كاذبًا في قوله، ومثل هذا [ظ ب/١٤٧] لا يجوز في حق الخضر عليه السلام مع مدحة الله تعالى

---

(١) طوائف المعتزلة كثيرة ومن أهمها:
* الواصلية: أصحاب أبي حذيفة .
* الهذلية: أصحاب أبي الهذيل حمدان بن الهذيل العلاف .
* النظامية: أصحاب إبراهيم بن يسار بن هاني النظام .
* الخابطية: أصحاب أحمد بن خابط .
* البشرية: أصحاب: بشر بن المعتمر، وهو الذي أحدث القول بالتولد .
* المعمرية: أصحاب معمر بن عباد السلمى .
* المرادارية: أصحاب عيسى بن صبيح المكنى بأبي موسى الملقب بالمردار .
* الثمامية: أصحاب ثمالة بن أشرس النميري .
* الهشامية: أصحاب هشام بن عمرو الفوطي .
* الجاحظية: أصحاب عمرو بن بحر أبي عثمان الجاحظ .
* الخياطية والكعبية والجبائية والبهشمية .

(٢) سورة الكهف: الآية ٧٢ .

له (١)، ولأن الله يريد أن يقيم به الحجة على موسى -عليه السلام- ولا يجوز إقامة الحجة على نبيه ﷺ بقول محال.

وإذا بطل هذا، بقي أن موسى كان غير مستطيع في تلك الحال، وهذا يدل على أن الاستطاعة إنما تكون مع الفعل.

قالوا: ليس المراد بقوله: ﴿إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾ (٢) بمعنى أنك معدوم الاستطاعة فيما يقف على الاختيار (٣).. ولكن معناه: أن في طبيعتك من الحدّة، والسرعة، والخلاف، ما لا تكون معه صابرًا لهذه الموانع.

فأما أنه في الأصل غير مستطيع، فلا.

قلنا: هذا الذي نقوله بعينه، لأن الموانع العارضة تدفع كونه مستطيعا، لأن من لم يوجد منه الفعل ما هو إلا لمانع يصده ومن معه يصده، خرج أن يكون [ت ١٦٩/أ] مستطيعا، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُا۟ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓا۟﴾ إلى قوله: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُوا۟ عَلَيْهِمْ﴾ (٤).

فأخبر تعالى: أنهم إن تابوا قبل كونهم في أيديكم بتملكهم، ووصفهم في ذلك الوقت بأنهم غير قادرين عليهم، وهذا يدل على أن الاستطاعة لا تتقدم الفعل.

والطريق الثاني: المعقول.. فيه أدلة:

منها: أن القدرة من الإنسان التي نسميها استطاعة، إنما هي نوع من أنواع العرض، وحقيقة العرض في الأصل ما لا يبقى زمانين وإنما يَعْدَم قرينَ وجوده.

ولو كانت الاستطاعة متقدمة للفعل لم يخل إما أن تكون متقدمه بزمان يرفع اقتران وجودها بوجود مستطاعها أو تقترن به، وليس بينهما فصل، بل توجد القدرة في زمان والمقدور والاستطاعة قرينة.

أو أن يجمعها في الوجود زمان واحد، ومحال أن يكون [ظ ١٤٨/أ] بينهما فصل

---

(١) في نسخة [ت] مع ما مدحه الله تعالى له.

(٢) سورة الكهف الآية ٧٢.

(٣) في [ت] على اختيارك.

(٤) سورة المائدة ٣٣، ٣٤.

بزمان، من جهة: أن الاستطاعة، والقدرة عرض -كما قلنا- والعرض لا يجوز بقاؤه ودوامه.

ومحال أن يوجد المستطاع باستطاعة معدومة، لأنه إن كان وجوده باستطاعة عدمت بعد وجودها، جاز أن يوجد باستطاعة معدوم قبل وجودها، وهذا محال.

ومحال أن تكون الاستطاعة في زمان والفعل في زمان يتلوها في الزمان المقارن لها بعدها، لأنها إذا عدمت حال وجودها وجب أن يكون الزمان الثاني خاليا منها، فيكون في عدمها كما لو عدم وبينهما أزمنة في أن وجود الاستطاعة ليس بشرط في وجود ما يوجد به، وهذا محال، فإذا بطل هذان القسمان، بقي القسم الآخر، وهو أن يوجدا في زمان واحد لا غير، وهذا الذي قلناه.

ودليل آخر: لو كانت الاستطاعة سابقة للفعل [ت ب/١٦٩] في حق العبد لأفضى إلى استغنائه بنفسه عن الله تعالى، في تحصيل ما كلفه فلا يحتاج إلى معونته فيه.

وهذا خلاف ما شرعه الله لعباده، وذلك أن من الشرع المجمع عليه قول: لا حول ولا قوة إلا بالله، ولأن الله تعالى ندبنا إلا الاستعانة به بقوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [١]، ولو استغنينا عنه في ذلك لما كان لهذا الكلام فائدة.

واحتج المخالف.. بقوله تعالى إخبارًا عن الذين تخلفوا عن رسول الله [ﷺ] [٢] في الجهاد: ﴿لَوِ ٱسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنفُسَهُمْ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ﴾ [٣].

فوجه الدلالة: أن الله تعالى أخبر عنهم أنهم قالوا: ما استطعنا الخروج، ثم شهد أنهم كذبوا في قلوبهم.

فالجواب: أنهم أرادوا بالاستطاعة هاهنا: الزاد والرجاء حتى يتم لهم السفر.

وهذه استطاعة شرعية بنى عليها الشرع أمر الحج بقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [٤] فقيل يا رسول الله: ما السبيل؟

قال: الزاد، والراحلة.

---

(١) سورة الفاتحة الآية: ٥ .
(٢) ما بين المعكوفتين من نسخة [ت] .
(٣) سورة التوبة: ٤٢ .
(٤) سورة آل عمران: ٩٧ .

فشهد الله عليهم أنهم كاذبون، لكونهم مالكين للأزواد والرواحل.

وجواب آخر: وهو أنهم قالوا: لسنا مستطيعين لأمر يعود إلى الأحوال الظاهرة، من الصحة في البدن، ونحو ذلك.

وقد أخبر الله عنهم: أنهم كاذبون (١) في ذلك، وأنهم إنما دعوا إلى الجهاد لكون أعضائهم صحيحة من مرض وغير ذلك.

قالوا: قال الله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (٢)، وقال: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا﴾(٣).

ولو لم تكن الاستطاعة قرينة للتكليف، لما صح هذا القول..

قلنا: المراد بهذا الوسع الذي أتاهم في المال، لأنه ورد في النفقة على الزوجات، [ت ١/ ١٧٠] ولأنه يكلفه إياه، ويقارن بين فعله وبين الاستطاعة، فما كلفه وألزمه فيما يدخل فيه إلا مع الاستطاعة فما يخلو تكليف مفعول من الاستطاعة، ولأن المراد به مع الصحة الآلات الظاهرة.

قالوا: قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ (٤) وأراد أن الذي كلف الصيام، وأطاق التكليف، وأراد النظر مع الإطاقة أطعم الفدية، فأثبت أنه مطيق للصيام قبل فعله.

قلنا: المرجوع في هذه الإطاقة إلى صحة الآلات الظاهرة، ونحن نقول: إنه يطيق ذلك بالإضافة إلى آلاته الظاهرة، إلا أن يمنعه منه مانع، ولأن المراد به﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ﴾(٥) يقترن فعلهم بطاقة توجد لهم مقارنة، إذا مالوا بإرادتهم عن فعلهم.

قالوا: إذا تكامل للإنسان خلقة، وصحت أدواته، وتمت قوته، فإنا نجده متصرفًا بحسب ما يريده ويختاره، من حركة وسكون، لا مانع له، ولا معارض، وما تكون الاستطاعة فيه (٦) عند الفعل لا يمكنه أن يجري الأمر ما يختاره (٧)، لأن في وقت

---

(١) في [ت] كذبوا.
(٢) سورة البقرة: ٢٨٦.
(٣) سورة الطلاق: ٧.
(٤) سورة البقرة: ١٨٤.
(٥) زيادة من نسخة [ظ] وساقطة من [ت].
(٦) كلمة [فيه] ساقطة من [ت].
(٧) في نسخة [ت] على ما اختاره.

السكون ليس بقادر على الحركة، وهذا ضد ما يجده [ظ ١٤٩/أ] الإنسان في نفسه، ويعلمه [(١)] من حاله.

وإضافة المقدورات إلى استطاعة العبد، كإضافة الإدراك إلى حواسه، فكما لا يجوز أن يقال: لا يكون قادرًا على إدراك المحسوس قبل ملابسته، فكذلك هاهنا ولا فرق.

والسبب في ذلك: أن الآلات والأدوات موضوعة على تحصيل ما يراد بها، ولهذا يتعلق الاقتدار بها، ويزول بعد عدموها، فدل على أن القدرة وصف قائم بها.

قلنا: الاستطاعة والقدرة، هي التمكن من التصرف، والتمكن هو المكتسب.

والإنسان لا يقدر على الاكتساب بنفسه، وإنما يستطيع بقدرة تحدث له، ولهذا لحادث أعراض توجد فتعدم حالة وجودها، ولا يتصور بقاؤها [ت ب/ ١٧٠] زيادة على زمان احد - على ما قدمنا بيانه -.

* * *

(١) في نسخة [ت] كلمة غير واضحة.

فصل [استطاعة الفعل]

استطاعة الفعل لا يصح تعلقها بفعلين مختلفين في زمان واحد، وذهبت طائفة من المعتزلة: إلى أنه يصح تعلقها بفعلين مختلفين في زمان واحد.

والدلالة على ما ذكرنا: أنا نجد الإنسان في حال اختياره وتصرفه لا يستطيع تحصيل حركتين مختلفتين إلى محلين في حالة واحدة.

وقد بينا: أن الاستطاعة والقدرة عرض، وإذا حصلت الحركة إلى جهة واحدة، امتنع من صحة انتقالها إلى فعل آخر، لأنها حال وجودها يقترن بها الفعل وتنعدم.

وهذه المسألة بهذا التحرير، هي فرع المسألة المتقدمة قبلها.

ودليل آخر: وهو أن كل نوع من أنواع الأفعال، والمحصلات تختلف أسبابها، فسبب الاستطاعة في الإيمان، إنما هو توفيق وهداية، وسبب الاستطاعة في الكفر: خذلان.

فأحدهما: يرغب إلى الله تعالى في حصوله [ظ ب/١٤٩] **والآخر**: يستعاذ بالله منه.

فلو كانت الاستطاعة في الأمرين جميعًا سواء، لوجب أن يكون من سأل الله تعالى التوفيق، فقد سأله الخذلان، ومن استعاذ بالله من الخذلان، فقد استعاذ بالله من التوفيق.

ومما يحقق هذا: أن النفوس تتحرك إلى المطلب [1] بقدر البواعث عليه، فيخف الأثقل لشدة الدواعي، ويثقل الأخف بانحراف الدواعي.

فاقتضى ذلك: أن كل استطاعة تضاف إلى سببها، والأسباب المتضادة يمتنع أن تحصل الأضداد.

وهذا واضح ظاهر، والأصل في هذه المسألة السابقة، وهو أن الاستطاعة، إنما تقع مع الفعل، وبنوا حكمها على الشبه المتقدمة، وقد أجبنا عنها.

---

(١) في نسخة [ت] الطلب.

فصل [في تكليف ما لا يطاق]

في تكليف ما لا يطاق وهو على ضربين:

أحدهما: تكليف ما لا يطاق لوجود ضده من العجز، وذلك مثل أن تكليف [١] المقعد القيام، أو الأعمى الخط، [ت ١٧٧/أ] ونقط الكتاب، وأمثال ذلك.

فهذا لا يجوز [٢] تكليفه، وهو مما انعقد الإجماع عليه، وذلك لأن عدم الإطاقة فيه يلحقه بالممتنع أو المستحيل، وذلك يوجب خروجه عن المقدور، فامتنع تكليف مثله.

والثاني: أن تكليف ما لا يطاق، لا لوجود ضده من العجز مثل أن يكلف الكافر الذي سبق في علمه أنه لا يستجيب للتكليف كفرعون وأبي جهل وأمثالهم، فهذا جائز [٣].

وذهب المعتزلة: أن تكليف ما لا يطاق غير جائز.

وهذه المسألة مبنية على أن الاستطاعة، إنما تكون مع الفعل لا قبله، فتلك المسألة كالأصل بهذه، وقد استوفينا الكلام فيها بما يحتمله هذا الكتاب.

ولنشرع في الكلام في هذه المسألة من غير بناء والدلالة [ظ ١٥٠/أ] على ذلك من طريقين:

أحدهما: النقل، **والثاني**: المعنى [٤] المعقول.

فأما النقل: فقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَآ إِلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ ٱلْمَوْتَىٰ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَىْءٍ قُبُلًا مَّا كَانُوا۟ لِيُؤْمِنُوٓا۟ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾[٥].

فأخبر تعالى أنهم لا يقدرون على الإيمان مع ظهور الآيات المحسوسة إلا بمشيئته.

وهذا يدل على أنهم لا يطيقون ذلك، مع عدم المشيئة من الله تعالى، ومن ذلك

---

(١) في نسخة [ت] كلف.
(٢) في نسخة [ت] فهذا مما لا يجوز.
(٣) في [ت] وجائز هذا.
(٤) «والمعنى» ساقطة من [ت].
(٥) سورة الأنعام: ١١١.

قوله تعال﴿جَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِن تَدْعُهُمْ إِلَى ٱلْهُدَىٰ فَلَن يَهْتَدُوٓا۟ إِذًا أَبَدًا﴾(١).

فأخبر في هذه الآية: أنه لا سبيل لهم إلى الهدى، ومثلها قوله تعالى: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰٓ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌ﴾ (٢)، ومن هذه صفته لا يستطيع الإيمان، ولا يقدر عليه.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿مَا كَانُوا۟ يَسْتَطِيعُونَ ٱلسَّمْعَ وَمَا كَانُوا۟ يُبْصِرُونَ﴾ (٣).

وهذا يدل على أنهم كانوا عاجزين عن استماع ما ينفعهم عن رؤيته على ما يجب الفهم ويقتضيه.

ومثله قوله تعالى: ﴿ٱنظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا۟ لَكَ ٱلْأَمْثَالَ فَضَلُّوا۟ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا﴾ (٤).

وقوله تعالى: ﴿وَكَانُوا۟ لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا﴾(٥).

فبين في هذه الآيات: أنهم لا يقدرون على استماع الفهم الدافع للشبهة، [ت ب/ ١٧١] وتحصيل القبول الذي يثبت مع المعرفة.

قالوا: إنما أراد بهذا أنهم لزموا العناد والمخالفة، فصاروا كأنهم لا يسمعون وإن كانوا يسمعون، ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿فَإِنَّكَ لَا تُسْمِعُ ٱلْمَوْتَىٰ وَلَا تُسْمِعُ ٱلصُّمَّ ٱلدُّعَآءَ﴾ (٦).

فسماهم موتى وصمًّا، ولم يكونوا كذلك.

وكان السبب المجوز لهذه التسمية على سبيل المجاز، أن من كانت له هذه الآلات، ولا ينتفع بها، كان (٧) كمن عدمها؛ لأن [ظ ب/١٥٠] من عدمها لا يريد على أنه عدم الانتفاع بها.

---

(١) سورة الكهف: ٥٧ .
(٢) سورة البقرة: ٧ .
(٣) سورة هود، الآية رقم: ٢٠ .
(٤) سورة الإسراء: ٤٨ .
(٥) سورة الكهف، الآية: ١٠١، وفي نسخة [ت] و[ظ] كتبت الآية خطأ ﴿وما كانوا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا﴾.
(٦) سورة الروم: ٥٢ .
(٧) في نسخة [ت] ساقطة كلمة [كان] .

وكذلك الحي، إنما يسعى في مصالح، فإذا أضاع نفسه، وترك مصالحه، كان في حاله كالميت.

قلنا: ظاهر الخطاب يقتضي أنه حقيقة، فلا ينصرف ذلك إلى المجاز إلا بدليل.

والثاني: أنه لم يذكر ذلك في تحصيل الأوصاف الحسية، وإنما ذكر ذلك في تحصيل الأوصاف العلمية، فإن التعاليم [1] العلمية إنما يدركها القادر لحصول فهمه، وجودة ذكائه، وصحة أدواته من العقل، والذكر، والتدبر.

فإن عدم ذلك منه، كان على صفة الميت في هذه الأحوال، وذلك حقيقة العجز.

ولأنا لو سلمنا: أنه إنما سمَّاهم بذلك على سبيل المجاز مع صحة الآلات فإنه لا يمنع من صحة الحجة لنا، وذلك أن من كانت آلالته صحيحة، ولا يحصل بها على مطلوبه، فما ذلك إلا لصارف مانع يحول بينه وبين مطلوبه، وهذا هو العجز بعينه، وهو الذي نصبنا له الدلالة، فقد صح مطلوبا.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلصُّمُّ ٱلْبُكْمُ ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ۝ وَلَوْ عَلِمَ ٱللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّأَسْمَعَهُمْ﴾[2]، والحجة من هذه الآية كالتي قبلها.

ومن ذلك قوله تعالى فيما أخبر عن الخضر أنه قال لموسى: ﴿إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِىَ صَبْرًا﴾[3]. ولم ينكر ذلك عليه.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾[4]، ومعلوم: أن الله تعالى كلفهم يوم القيامة السجود، وقد أخبر أنهم لا يستطيعون.

ومعلوم: أنه لو كان هذا في الآخرة ظلمًا وجورًا لوجب أن يكون في الدنيا كذلك، لأن العدل لا يختلف حاله باختلاف الدنيا والآخرة.

والطريق الثاني: المعقول، وهو أنه [ظ ١٥١/أ] قد أمر الله تعالى أنبياءه والمتمسكين بشرائعهم عامة، وأهل الإسلام خاصة أن يرغبوا إلى الله تعالى في أن لا يكلفهم ما لا يطيقون.

---

(١) في نسخة [ظ] تعاليم العلمية، والصواب ما أوردناه من نسخة [ت].
(٢) سورة الأنفال: ٢٣.
(٣) سورة الكهف: ٦٧. (٤) سورة القلم: ٤٢.

وذلك في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾(١)، كما أمرهم أن يدعو بسائر الأدعية.

ولو كان ما لا يطاق محالاً، وممتنعًا، لكان سؤال مثل هذه الحال عبثا، وباطلا، لأنهم سألوه الحفظ مما لا يجوز وقوعه، ولا يتصور حصوله.

فكأنهم سألوا سؤالا عبثا، لا سبيل إلى تحقيقه، ومثل هذا لا يجوز إن كان فيه الشرع، ولا تعتمده الأنبياء والصالحون.

فلما كان هذا دينًا حقًّا، وسبيلاً متبعًا، دل على أنه مما يجوز مثله وأنه يصلح أن يستعاذ منه، ومما يحقق هذا ويوضحه: أنهم إذا قالوا: ربنا لا تظلمنا، ولا تجر علينا، ولا تخبرنا بالكذب، لكان هذا قولاً حرامًا، وسؤالاً محالاً.

لا يجوز لمن يؤمن بالله أن يسأله، لأنه من المحال وجوده من الله تعالى.

واحتج المخالف بقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾(٢)، وقوله: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا﴾(٣)، وهذا يدل على أنه لا يكلف العباد ما لا يستطيعون.

فالجواب: أن المراد به لا يكلفهم ما يعجز وسعهم عنه بطريق الآلة، أو بطريق ظرفي المكان والزمان، ونحن نقول: لا يكلف الله تعالى إلا ما أوسع فيه نظر في زمانه ومكانه، وأثبت الآلات الظاهرة المحصلة له.

ومما يحقق هذا الآيات التي قدمنا ذكرها، ويؤيد هذا: ما رُوي عن النبي ﷺ أنه قال: «إن الله تعالى طبع فرعون يوم طبعه كافرًا»، ومن هذه صفته، لا يقدر على تغيير طبيعته لتحصيل الإيمان.

قالوا: قد ثبت وتقرر أن التكليف مع العجز عنه بالآلات الظاهرة، لا يجوز، والسبب فيه أن [ظ ب/١٥١] المكلف عاجز عما ألزمه، فصار تكليفًا ظلمًا له، وجورًا [ت ب/١٧٢] عليه، فيجب أن يكون ذلك مستمرًا إلى كل عاجز كلف ما يعجز عنه، إذ لا فرق بين الحالين.

---

(١) سورة البقرة: ٢٨٦ .
(٢) سورة البقرة: ٢٨٦ .
(٣) سورة الطلاق: ٧ .

قلنا: العجز بالآلات الظاهرة يقتضي استحالة تحصيل الفعل باطنا وظاهرًا، فلم يكن ذلك جائزًا، فأما العجز الذي اختلفا فيه، فلا يؤدي الأمر فيه إلى الاستحالة لوجود الآلات الفاعلة، وهذا فرق قاطع [1].

* * *

(١) في أصل المخطوط [ظ] جاء في الهامش: بلغت القراءة على الشيخ شرف الدين مدرس الحنابلة بالمستنصرية .

باب: الكلام في الرؤية

فصل [رؤية الباري بالأبصار]

تجوز رؤية الباري تعالى بالأبصار، وهو تعالى راءٍ لنفسه، ورؤيته تعالى واجبة لعباده المؤمنين.

وذهبت جماعة من المعتزلة والجهمية والروافض: أن ذلك جميعه لا يجوز.

وذهبت طائفة من المعتزلة: إلى أنه يجوز أن يرى غير أنه لا يرى بهذه الأبصار، وإنما يخلق الله لمن يراه حاسّة سادسة يُرى بها، فالكلام هاهنا في فصول:

أحدهما: جواز رؤيته في الجملة.

والثاني: أنه تعالى راءٍ لنفسه.

والثالث: أن رؤيته واجبة للمؤمنين يوم القيامة.

والرابع: أن يُرى بهذه الأعين لا بحاسة سادسة.

فأما الفصل الأول: فالدلالة عليه قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ [١].

فوجه الدلالة: [أن موسى عليه السلام كان عارفًا بالله تعالى، وبما يجوز عليه، ولا يجوز أن يكون موسى جهل أن الله تعالى لا يجوز أن يرى، فسأله ما لا يجوز عليه، لم يبق إلا أن ذلك جائز] [٢] في حقه فسأله ما هو جائز].

ويحقق هذا: أنه تعالى لم ينكر عليه ذلك [٣]، ولم يعنفه [٤]، ولا أخبره أنه لا يجوز عليه ذلك.

---

(١) سورة الأعراف: ١٤٣ .

(٢) في نسخة [ت]: أن موسى عليه السلام كان عارفا بالله تعالى، وبما يجوز عليه، وبما لا يجوز، لم يبق إلا أن ذلك جائز في حقه؛ لأنه لو لم يكن جائزًا، لكان موسى جاهلاً بأن الله لا يرى، فسأله ما لا يجوز عليه، فعلم أن ذلك عليه جائز في حقه فسأله ما هو جائز .

(٣) ذلك من نسخة [ت] .

(٤) في نسخة [ت] ولم يعيبه .

وقد احتج أصحابنا بهذه الآية: وقالوا: ولا يجوز أن يسأل ذلك، وهو شاك فيه، أو معتقد فيه ما لا يجوز، لأن الشك في الله تعالى، واعتقاد ما لا يجوز عليه أنه جائز كفر، وذلك مما يعصم منه الأنبياء، وهو بيان [ظ ١٥٢/أ] حسن.

قالوا: يحتمل أن يكون موسى لم يسأل الرؤية لنفسه، وإنما سألها[1] لقومه، ويدل على ذلك: أن أصحاب موسى سألوه، فقالوا: أرنا الله جهرة [ت ١٧٣/أ] فسأل موسى ذلك على سبيل التبليغ عنهم، لا على سبيل الطلب لنفسه.

قلنا: هذا ليس بصحيح من جهة: أن الآية تتضمن أنه سأل لنفسه لا لقومه، وذلك أن الله تعالى وعده أن يكلمه بعد أربعين ليلة، وأنه مضى - كما ذكره أهل النقل وحده- إلى الطور لكلام ربه، فقال تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ [2].

وهذا صريح في أنه سأل لنفسه، ولأن هذا لا يقدح في صحة ما استدللنا به.

وذلك أنه لو سأله قومه: فكان لا يجوز الابتداء بالرد عليهم، والإنكار لقولهم، ولا ينوب عنهم في طلب ما لا يجوز طلبه.

ألا ترى أنه لما سألوه فقالوا: ﴿يَٰمُوسَى ٱجْعَل لَّنَآ إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ﴾ أجابهم من جهته فقال: ﴿إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ ﴿١٣٨﴾ إِنَّ هَٰٓؤُلَآءِ مُتَبَّرٌ مَّا هُمْ فِيهِ وَبَٰطِلٌ مَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿١٣٩﴾ قَالَ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْغِيكُمْ إِلَٰهًا وَهُوَ فَضَّلَكُمْ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [3]، ولم يخلفهم في المسألة حتى يرد عليهم جواب ذلك من الله تعالى، لأن ذلك مما لا يجوز له أن يسأله إياه.

قالوا: فقد أنكر الباري تعالى عليه[4] ذلك بقوله: ﴿قَالَ لَن تَرَىٰنِى﴾ [5] وذلك لأن «لن» نفي على الأبد، وكفى بهذا إنكارًا عليهم.

قلنا: لو أراد إنكار ذلك عليه لقال له: لا يجوز أن تراني، فبان أن ما جاء به إنما هو جواب منع، لا جواب إنكار.

---

(١) في نسخة [ت] وإنما سأل.
(٢) سورة الأعراف الآية ١٤٣.
(٣) سورة الأعراف الآيات ١٣٨-١٤٠.
(٤) ذلك من نسخة [ت].
(٥) سورة الأعراف الآية ١٤٣.

وقد يمنع من الجائز الممكن فيكون (١) أَمَلٌ انْصَرَفَ إلى ما لم يعط لا إلى ما لا يجوز أن يعطى، فهو كما لو سأل الإنظار ألف سنة، أو السعة التي لا فقر معها، فمنع من ذلك، كان ذلك على أنه منع.

لا أنه لا يمكن ولا يجوز.

[ظ ب/١٥٢] **وأما قولهم: أن لن نفي على التأبيد، ليس (٢) كذلك فإن الله تعالى نفي** بلن ما أخبر أنه واقع لم يستحل، ولهذا قال تعالى: ﴿فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾(٣) فنفي في هذا الموضع «بلن» ما أخبر أنه قد يوجد منهم في النار في قوله، فما أخبر عنهم: ﴿وَنَادَوْا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُم مَّاكِثُونَ﴾(٤). [ت ب/١٧٣]

ويحقق هذا: أنه غير ممتنع أن يرى الكفار في الدنيا من أنواع العذاب والبلاء ما يتمنى معه الموت، وقد تمنى جماعة من الناس [الموت] عند حلول الفوادح بهم، والأمور الصعبة.

ولهذا أخبر الله تعالى عن مريم بأنها ﴿قَالَتْ يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَٰذَا وَكُنتُ نَسْيًا مَّنسِيًّا﴾(٥)، ومثل هذا مستفيض عند الناس، ظاهر لا ينكره ولا يأباه إلا معاند.

ويقوي هذا، ويؤكده: أن الله تعالى جعل من توبة بني إسرائيل قتل أنفسهم حتى بادر إلى ذلك جماعة منهم، وتمناه الباقون حتى عفى الله -عز وجل- في حق قوم منهم.

قالوا: فقد ظهر من موسى ما يدل على أنه أخطأ في هذه المسألة وسأل ما لا يجوز، فأنكر عليه، ولهذا قال في سياق الآية: ﴿فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (٦)، والتوبة إنما تكون من ذنب ومعصية، ولو لم تكن مسألته للرؤية مسألة خطأ لما تاب من ذلك.

---

(١) كلمة «فيكون» زيادة من نسخة [ت].
(٢) في نسخة [ظ] وليس كذلك.
(٣) سورة الجمعة: ٦.
(٤) سورة الزخرف: ٧٧.
(٥) سورة مريم الآية: ٢٣.
(٦) سورة الأعراف: ١٤٥.

مسألة خطأ لما تاب من ذلك.

قلنا: التوبة من موسى إنما كانت من جهة: أنه سأل ربه ما منعه منه، فأخطأ حيث سأل [١] ما وضع المسألة فيه في غير زمانها، فأما أنه سأل ما لا يجوز، فلا، وذلك أنه لما منعه الله من ذلك بما أظهره من الآية في الجبل بأن جعله دكًّا، وبلغ ذلك إلى أن صعق، فأصابه [٢] الصعق استغفر من مسألة تؤول إلى ذلك.

فأما أن يكون سأله ما لا يجوز عليه، فمحال في حقه من الوجه الذي ذكرنا، ومما [ظ ١٥٣/أ] يحقق هذا: أن ظهور الصعق للأهوال لا يدل على الخطأ في المسألة.

ألا ترى: أن بني إسرائيل لما سألوا أن يسمعوا كلام الله، فلما سمعوا كلام الله صعقوا من هوله وهيبته، لم يدل ذلك على أنهم سألوا مستحيلاً، وإنما سألوا ما هو جائز لكنه هالهم فصعقوا.

[ت ١٧٤/أ] ومما يحقق هذا ويوضحه: أن الله تعالى، لم يعلق رؤية موسى بشيء مستحيل، وذلك أنه قال: ﴿وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ﴾ [٣] واستقراره مع الرؤية مجوز، فدل على أنه لم يدل بذلك على استحالة رؤيته له، إذ جعله معلقًا بالجائز الممكن.

ومما يعضد هذا ويقويه: أنه قال: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلۡجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكّٗا﴾[٤]، ولم يقل تدكدك الجبل بنفسه، أو لهيبة ربه، أو لشدة الأمر من رؤيته، وإنما جعل ذلك بجعل منه لا غير.

وهذا يوضح: أن التجلي والرؤية، لا يقتضي الصعق والتدكدك.

ودليل آخر: وهو ما رُوي عن النبي ﷺ أنه كان يقول في دعائه: «اللهم إني أسألك لذة النظر إلى وجهك وشوقا إلى لقائك، في غير ضراء مضرة، ولا فتنة مضلة، اللهم زينا بزينة الإيمان، واجعلنا من الهداة المهتدين» [٥].

---

(١) كلمة [سأل] ساقطة من نسخة [ت].
(٢) في نسخة [ت] بإصابة الصعق.
(٣) سورة الأعراف الآية ١٤٣.
(٤) سورة الأعراف الآية ١٤٣.
(٥) الحديث رواه النسائي في سننه، ح رقم ١٣٠٤، وابن حبان في صحيحه ح رقم ١٩٧١،=

والاحتجاج من هذا الخبر، كالاحتجاج من الآية.

ودليل آخر: اختلف الصحابة رضي الله عنهم في حق النبي ﷺ، هل رأى ربه بعينه أم رآه بقلبه، وهذا اتفاق منهم على جواز الرؤية عليه، لأنه لو لم يجز ذلك لما جاز اختلافهم فيه.

قالوا: إذا اختلف الصحابة -رضوان الله عليهم- فذهب قوم إلى أنه لم يره، دل على أن هؤلاء لا يرون جواز رؤيته.

قلنا: لو كان كما زعمتم لوجب أن يقولوا: إن رؤيته لا تجوز، وليكون ذلك رفعًا لتجويز الرؤية عليه، فلما اختلفوا دلَّ على جواز ذلك.

ودليل آخر: من جهة المعقول، قد ثبت [ك ب/١٠٣] أن الباري تعالى ذات قائمة بنفسها، حاملة للصفات، وذلك مصحح لرؤيته إذ المصحح لرؤية الذات [ت ب/١٧٤] أن تكون قائمة بنفسها، حاملة للصفات إلا من مانع.

فنحن ننظر في الموانع، فنقول: لا يجوز أن يكون المانع في حقه ثابتا، لأن المانع إما أن توجب الرؤية حدثه أو تجديده أو بعده أو قربه المفرط، وكل ذلك مرتفع.

فإن الرؤية لا تجعل القديم محدثا، ولا المحدث قديمًا، ولا قربًا مفرطًا، ولا بعدًا مفرطًا، ولا توجب فسادًا في الألوهية، وإذا ارتفعت الموانع، ووجد المصحح، وجب أن تكون رؤيته لله تعالى جائزة.

قالوا: هاهنا مانع، وهو: أن الرؤية إنما تتصل بالمرئي إذا كان ذا لون، فأما إذا لم يكن له لون، فلا تجوز رؤيته والباري لا لون له، لأن الألوان أعراض (١)، والباري لا يحمل الأعراض، ولا يوصف بالألوان.

قلنا: قولكم: إن الرؤية موقوفة على اللون، هو (٢) دعوى مسألة الخلاف، ولأنا نجيز رؤيته تعالى، ولا لون له، فلما الدليل على أن الرؤية تقف على اللون؟ ولأنا قد نجد في المرئيات ما لا لون له وهو يدرك بالأبصار، ومن ذلك الفئ والظل، فإنه يرى ولا لون له.

=والحاكم في مستدركه ح رقم ١٩٠٠ ورواه الإمام أحمد في مسنده، ح رقم ١٧٨٦١ .
(١) في نسخة [ت] عرض . (٢) في نسخة [ت] وهو .

وكذلك الضوء الواقع ما بين أسفار النهار إلى طلوع الشمس، ويقال إن ضوء الجنة إنما يكون كذلك، فيكون زمان أهل الجنة كله كذلك لا شمس فيها ولا قمر.

ومما يرى ولا لون له: الماء، فإنه إذا حصل في أناء فإنه يرى بلون الإناء الذي هو فيه، ومع هذا فإنه يدرك بالأبصار، والفئ والظل والضوء أظهر في البيان.

قالوا: فهاهنا مانع آخر: وهو أن الرؤية اتصال شعاع العين الباصرة بذات المنظور، والأشعة إنما تتصل بالأجسام، والباري ليس بجسم، وذلك يوجب استحالة رؤيته.

قلنا: ليس من شرط الرؤية اتصال [ط أ/ ١٥٤] شعاع العين الباصرة بالمنظور، ولهذا نصف الباري بأنه يرى الأشياء [ت ١٧٥/أ] ولا يوصف بذلك، ولأنه يوجد اتصال شعاع العين بالمنظور ولا يدركه البصر، ولهذا على قلوبهم ما لا لون له، يتصل به الشعاع، ولا يدركه.

فعلمنا: أن هذا ليس بمتعلق للرؤية إثباتًا ولا منعًا.

قالوا: فهناك مانع آخر: وهو ما بيننا وبينه من الأماكن المظلمة الخالية من الضوء، والعين إنما تبصر بواسطة الضوء، وذلك حجاب بيننا وبينه.

قلنا: والظلمة أيضا ليس بمانع من النظر، ولهذا أحدنا يرى أشياء في ظلمة الليل، ولأنه قد قيل: إن الحيوان يختلف في النظر، فمن الحيوان ما ينظر في الضوء والظلمة جميعًا، وهو الأسد، والفرس، والجمل، والفار.

ومن الحيوان الناطق، ما يرى كذلك، وهم الملائكة والجن، ومن الحيوان ما يرى في الظلمة ولا يرى في الضوء، وهو البوم، وأمثاله، ومن الحيوان من لا يرى في الضوء ولا في الظلمة، وهو الخفاش، إذا أضاء النهار وأظلم الليل لا يبصر، وما يتصل بطرفي النهار يرى.

فإذا كان الأمر على هذا بان أنه ليس المانع من الرؤية ما ذكروا.

قالوا: فهاهنا مانع آخر: وهو الحجاب الساتر بيننا وبينه من السموات.

قلنا: إنما الكلام فيه إذا رفع بيننا وبينه الحاجز والمانع، ولأن لنا حواجب في

سواتر [1]، لا تحول ولا تمنع من النظر، لما وراءها وهو الأجسام الشفافة الصافية كالبلور، والزجاج، والماء، وأمثال ذلك.

ولأن الرؤية قد تمتنع لا بالساتر، ولهذا يكون الملك، والجن، لا ساتر بيننا وبينهم، ويرونا ولا نراهم، فبان أن ما ذكروه ليس بصحيح.

قالوا: فبيننا وبينه بعد مفرط، أو قرب مفرط يمنعنا من [ظ ب/١٥٤] النظر إليه.

قلنا: أما على رأيكم فهذا السؤال ليس بصحيح، لأن عندكم لا يوصف بالقرب ولا بالبعد، وإنما يوصف عندكم بالقرب والبعد، ما يختص بمكان وعندكم أنه لا يختص بمكان، فهذا سؤال لا يستقيم على أصلكم فلا يلزم [ت ب/١٧٥] الجواب عليه.

وإنما إذا تبرعنا بالجواب، فنقول: إنما يجوز رؤيته مع زوال هذه الموانع، إذا ارتفع بيننا وبينه القرب المفرط، والبعد المفرط، جازت رؤيته، فقد خرجنا بهذا عن عهدة السؤال.

ولأن المرئيات مختلفة، فمنها: ما يرى مع البعد المفرط كالسماء والنجوم، ومنها: ما لا يرى مع القرب غير المفرط، كالملائكة، والجن، وما لا لون له عندهم، فبان أن هذا ليس بمانع.

قالوا: فما تنكرون على من يقول: إن المانع من رؤية الله تعالى: أن الرؤية تختص بالمحدث، فأما القديم فلا يصلح للرؤية.

قلنا: هذا مجرد دعوى تحتاجون فيها إلى دليل، فما الدليل على تخصيص الرؤية بالمحدث دون القديم؟ ولأن ما ذكروه لو كان صحيحا لوجب أن يكون تقدم الشيء وبقاؤه الأزمنة الطويلة، يؤثر في رؤيته منعًا لا يجود مثله في المحدث، وهذا مما وقع الاتفاق على بطلانه.

قالوا: ما ذكرتموه قِدَمٌ مقيد بوقت، والمقيد يخالف المطلق، ألا ترى أن القدم المقيد لا يمنع العدم، ولا ضربا منه، والقدم المطلق يمنع من تقدم العدم، وكل ضرب من ضروبه.

---

(١) في نسخة [ت] حواجب وسواتر.

قلنا: إنما كان كذلك في العدم وضروبه لمعنىً في التقييد وهو أن المقيد يختص التقدم بزمان دون زمان، وبوقت دون وقت، والمطلق يخالفه في هذا.

فأما في ما [1] يعود إلى الرؤية، فلا فرق بينهما، ألا ترى أن تلاشي بعض اللون مؤثر في صحة الإدراك، كما [ظ ١/١٥٥] يؤثر عدم اللون في العموم، وكذلك في البعد، فإن بعض البعد يؤثر، وكلما تزايد انتهى إلى أن يمنع الرؤية.

فعلمنا [2] أن الرؤية ما ذكروا.

ولأن العدم يرتفع بوجوب الوجود للموجود، فإذا زال وجوبه جُوِّز عدمه، فأما الرؤية فلها طريق آخر، وهو ما ذكرنا.

[ت ١/١٧٦] قالوا: هاهنا مانع آخر من الرؤية، وهو أن من شرط الرؤية مقابلة الرائي للمرئي، حتى يصح أن يرى، والباري تعالى لا تصح في حقه المقابلة، فامتنعت الرؤية لذلك.

قلنا: نفي المقابلة في المنظور، مبني على نفي الجهة في حقه، ونحن لا نسلم هذا، ونقول: إن الباري تعالى موصوف بجهة العلو، وأنه مستوٍ على العرش - على ما قدمنا الدلالة عليه، وحققناه وأزلنا فيه شبهة المخالف بما نرجو معه شفاء الصدور-.

ولأن حصول النظر قد ثبت مع عدم المقابلة عندهم، ولهذا يقولون: إن الباري تعالى يرى العالم، ولا يقابلهم، فعلمنا أن هذه دعوة باطلة عندهم.

لأن [3] الجن والملائكة في حقنا يوصفون بالمقابلة، ولا نراهم، والأعراض مثل: السواد، والبياض، والحركة، وأمثال ذلك مدركة لأبصارنا بالرؤية، والأعراض لا توصف بالمقابلة.

ولأن الباري تعالى يرى الكون الكلي بجملته، وإن كان الكون الكلي لا في جهة لأنه لا في مكان فبطل ما ذكروه.

---

(١) في [ت] فيما .
(٢) في نسخة [ت] فعلمت .
(٣) في نسخة [ظ] ولأن .

فصل [الدلالة على أنه تعالى يرى نفسه]

فأما الدلالة على أنه تعالى راءٍ لنفسه -فيما ذكرناه من الدلالة على أن تجوز رؤيته- والباري لما يجوز عليه الرؤية، ولا تمتنع عليه الرؤية، ولا يمتنع عليه رؤية شيء من ذلك.

فذلك كافٍ في جواز رؤيته تعالى لنفسه، لأن هذا مبني على أنه مما يجوز أن يرى [ط ب/ ١٥٥] ولأن ما يوصف من المرئيات بأنه مدرك للباري بطريق الرؤية لا يحتاج إلى شروط رؤيته، ولا تحجبه الموانع عنه.

فإن جميع ما ذكروه من الموانع، إنما هي موانع في حق حيوان دون حيوان، وشخص دون شخص، فالباري لا يعجزه إدراك كل ما يجوز النظر إليه برؤيته.

وهذا جلي واضح - [ت ب/١٧٦] وفيما نذكره في الفصل الآخر أيضا ما يقوي ذلك ويجوزه، نستغني بذكره عن التكرار.

* * *

فصل [وجوب رؤية الله للمؤمنين]

فأما وجوب رؤيته للمؤمنين، فالدلالة على ذلك النقل.

فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (1) فوجه الدليل: أنه قرن إليه بالوجوه، وذلك إنما يختص بالرؤية والمشاهدة، لا غير.

قالوا: إضافة النظر إلى الوجه لا يمنع أن لا يراد به النظر والمشاهدة في تعارف اللغة، ولهذا أنشدوا:

وجـوهٌ يـومَ بـدرٍ نـاظـراتٌ إلى الرحمن تنتظر الفلاحا

فأضاف النظر إلى الوجه، ولم يرد به: رؤية المشاهدة، وإنما أراد به الانتظار لثواب الله تعالى، وذلك هو المراد في هذه الآية، فتقديرها لثواب ربها منتظرة.

ومما يحقق هذا ويوضحه: أن النظر الذي هو الرؤية الحقيقة، والمشاهدة، إنما يضاف إلى العين، لأنها هي الناظرة، لا إلى الوجه، فلما انصرف عن إضافة النظر إلى ما هو آلة له، علمنا أنه إنما أراد الانتظار، ولم يرد النظر الذي هو الرؤية.

قلنا: إطلاق النظر إذا أضيف إلى الوجه، فإن الحقيقة والمعتاد الظاهر في اللغة: أن المراد به الرؤية، والإدراك بالمشاهدة، ونقله عن حقيقته إلى مجازه لا يقبل إلا بدليل يوجب ذلك، ولم يوجد.

فأما البيت الذي أنشدوا، فإنما حمل على المجاز من جهة: أنه لا قائل: أن أهل [ظ ١٥٦/أ] بدر نظروا الله تعالى، ولا كانوا في مقام النظر، فجاز أن تكون هذه القرينة، دالة على ثبوت المجاز، ولم يوجد مثل ذلك في مسألتنا.

ولأن الله تعالى أخبر بهذا في حق أهل الجنة الذين وصلوا إلى النعيم وانتظار المطلوب، وتمنيه قبل وجوده يوجب الأذى والشقاء والنصب، وذلك [ت ١٧٧/أ] بأهل الجنة، فامتنع أن يكون محمولاً على ذلك.

---

(1) سورة القيامة: ٢٣ .

لأن الانتظار لا يتعلق بالوجه، وإنما يتعلق بالنفس والقلب، وإنما يتعلق بالوجه نظر العين الذي هو الرؤية والمشاهدة، واقتضى ذلك بعده عن الانتظار.

قالوا: ليس كل الانتظار يوجب العناء والتعذيب، ولهذا قد ينتظر أهل الجنة حضور الموائد، وتحصيل شهوة المأكول والمشروب عند استيفاء النصيب منه، وكذلك ينتظر لذة الجماع، وليس ذلك مما يوجب التعذيب.

قلنا: لا يكون مطلوبًا لأهل الجنة، ولا يقترن ذكره بوجوده لئلا يؤدي إلى ذلك، ولهذا رُوي عن ابن مسعود، أن النبي ﷺ قال له: **«إنك لترى الطائر في الجنة تشتهيه فيخر بين يديك مشويا»**.

وما ذكروه من شهوات الأكل والشرب والجماع، فإن كل حركة يتحركها في ذلك يحصل له شهوة مطلوبة تُلهيه وقت وجودها عما قبلها أو بعدها حتى يحصل له كل شهوة في زمانها غير مكدرة بتأخير في حال من الأحوال.

قالوا: نحمله على نظر القلب، والدليل عليه: أنه عطف عليه بقوله: ﴿وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ ۝ تَظُنُّ أَن يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ﴾ [(١)] فأضاف الظن إلى الوجوه مجازًا [(٢)]، وإنما المراد بها القلوب، لأن الظن من خواص القلب لا من خواص الوجه.

قلنا: [ظ ب/١٥٦] نظر العين هو الحقيقة، ونظر القلب مجاز، فلا ينتقل إلى المجاز إلا بدليل يوجب ذلك.

فأما قوله: ﴿وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ ۝ تَظُنُّ أَن يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ﴾[(٣)] فإنما انتقلنا عن الحقيقة

---

(١) سورة القيامة: ٢٤-٢٥.

(٢) المجاز والحقيقة: المجاز هو: اللفظ المستعمل في غير موضوعه على وجه صحيح كاستعمال لفظ أسد في الرجل الشجاع

وهو قسيم الحقيقة، وشرطه أن لا يُصَار إليه إلا عند امتناع حمل اللفظ على الحقيقة، والمجاز منتف عن آيات الصفات كما هو مذهب السلف، لكن استعمله القرآن في ما عدا آيات الصفات بشرطه وهو أن يتعذر حمل الكلام على الحقيقة

انظر الجيزاني: معالم أصول الفقه عند أهل السنة، ١١٤-١١٥، وانظر د محمد الجليند: الإمام ابن تيمية وقضية التأويل، ٣٠٤-٣٠٠، وانظر الحقيقة والمجاز ضمن مجموع الفتاوى، ٢٠/ ٤٠٠ وما بعدها.

(٣) سورة القيامة: ٢٤، ٢٥.

فيه، لما يوجبه وهو: أن الظن ليس من خواص الوجه وإنما هو من خواص القلب.

وقد قيل معناه: تظن يا محمد لو رأيتها أن يفعل بها فاقرة، وهو جائز، وإن كان بُعد من [1] [ت ب/١٧٧] وجه، وقد قيل: يجوز أن يكون الظن يوم القيامة حين رؤية العذاب يعلقه الله بالوجوه، وإن كان على خلاف المألوف عند أهل الدنيا كما ينطق الله اليد، والرجل، والفرج، والجلد، وسائر الأعضاء بالشهادة على العبد، وإن كان ذلك إنما هو من خواص اللسان في الدنيا، فلا يمتنع بهذا أن يقره على ظاهره، ومن ذلك قوله تعالى حيث ذكر أحوال الكفار فقال على سبيل العذاب لهم: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [2] فجعل حجابهم عن رؤيته عذابًا لهم على كفرهم، فلو كان المؤمنون يشاركونهم في ذلك لما كان لتخصيصهم بذلك فائدة، ولا له أثر في التعذيب.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [3] أما الحسنى فالمراد بها الجنة، وأما الزيادة فرُوي عن النبي ﷺ: «الزيادة النظر إلى وجه الله تعالى» [4] وهذا حديث قد روى في الصحاح بأسانيد محققة عن الثقات العدول.

قالوا: هذا من أخبار الآحاد [5]، وأخبار الآحاد لا يثبت بها العلم ولا تبنى عليها الاعتقادات.

---

(١) في نسخة [ت] وإن كان فيه بعد من وجه.

(٢) سورة المطففين: ١٢. (٣) سورة يونس: ٢٦.

(٤) الحديث: انظر تفسير ابن كثير، ٢/ ٣٥٧ وقال: الحديث رواه الإمام أحمد عن صهيب رضي الله عنه، ورواه الإمام مسلم وغيره من الأئمة.

وكذا ذكره الطبري في تفسيره، ١١/ ٧٥، والسيوطي في الدر المنثور، ٣/ ٣٠٥، وانظر حلية الأولياء، ٥/ ٢٠٤.

(٥) خبر الآحاد هو: الخبر المحتف بالقرائن، والقرينة قد تتعلق بالخبر وقد تتعلق بالمخبر، وقد تتعلق بهما معا، ويدخل في ذلك الخبر المستفيض الذي رواه في أصله واحد، ثم استفاض واشتهر، والخبر المتلقى بالقبول من الأمة أو من علماء الشأن، ومنه ما رواه الشيخان أو أحدهما، ومنه ما كان مسلسلا بالأئمة الحفاظ، كمالك عن نافع عن ابن عمر، فهذا الخبر وعنده يفيد العلم عند جمهور المحدثين والأصوليين وأكثر المتكلمين وعامة السلف وفقهاء الأمة يقول شيخ الإسلام: وأما القسم الثاني من الأخبار (أي بعد المتواتر) فهذا ما لا يرويه إلا الواحد العدل ونحوه ولم يتواتر لفظه ولا معناه، ولكن تلقته الأمة بالقبول عملا به، أو تصديقًا له فهذا يفيد العلم اليقيني . . .

(انظر السيوطي تدريب الراوي، ١/ ٧٥، وابن تيمية: رفع الملام عن الأئمة الأعلام/ ٦٣، وانظر مجموع الفتاوى ٨/ ٤١-٧٠).

قلنا: أخبار الآحاد إذا اشتهر نقلها وتلقتها الأمة بالقبول، ولم يختلفوا في صحتها لحقت بالتواتر عندنا في إثبات العلم.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُوا لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا﴾ (١) [ظ ١٥٧/أ] واللقاء إذا ذكر مضافًا إلى مذكور، فظاهره يقتضي الحضور والرؤية، وهذا هو المعروف في لغة العرب: أن الواحد منهم يقول: لقيت الأمير، ويقول اعتددت للقاء الأمير، والمراد به الحضور والرؤية.

ودليل آخر من السنة وهو ما روى جرير وجماعة من الصحابة بأسانيد صحيحة أن النبي ﷺ قال: «إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته» وفي لفظ آخر: **«لا تضارون في رؤيته»** (٢) والمراد بقوله: [ت ١٧٨/أ] **لا تضامون في الرؤية** من جانب الضم وقيل من جانب الاجتماع والمضامّة كما تجتمعوا لرؤية الهلال، بل كل واحد في موقعه لا يحتاج إلى مقارنة صاحبه في الاستدلال به لرؤيته، وقوله: لا تضامون في رؤيته، يعني: لا تمارون، وهذا إنما هو لرؤية البصر.

ورُوي عن النبي ﷺ أنه كان مع أصحابه في ليلة مقمرة فرفع الناس أبصارهم إلى القمر يعجبون منه فقال لهم النبي ﷺ: **«فكيف بكم إذا رأيتم الله جهرة»** (٣).

ورُوي عن النبي ﷺ أنه قال: **«إن من أهل الجنة من ينظر الله في كل حول مرة، وإن منهم لمن ينظر إليه في كل شهر مرة، وإن منهم من ينظر إليه في كل يوم مرتين»، فقال** أبو بكر رضي الله عنه (٤): ما على من ينظر إلى الله في كل يوم مرتين من بأس، فقال له النبي ﷺ: **«إنك منهم»** (٥).

ورُوي عن النبي ﷺ أنه قال لأبي بكر الصديق (٦) رضي الله عنه: **«يا أبا بكر إن**

---

(١) سورة الكهف: ١١٠.

(٢) الحديث: رواه البخاري ١/ ١٤٥، ٦/ ١٧٣، ومسلم في كتاب المساجد، رقم ٢١١، وأبو داود ح رقم ٤٧٩٢، والترمذي ح رقم ٢٥٥٤، والإمام أحمد، ٤/ ٣٦٠، والبيهقي في سنن ١/ ٣٥٩ وغيرهم.

(٣) الحديث: لم نعثر عليه فيما يبين أيدينا من مصادر.

(٤) عبارة: رضي الله عنه ساقطة من نسخة [ت].

(٥) الحديث: لم نجده فيما بين أيدينا من مصادر.

(٦) عبارة: رضي الله عنه ساقطة من نسخة [ت].

الله يتجلى للناس عامة ويتجلى لك خاصة» [(١)].

وروى عن النبي ﷺ أنه قال في وصف جنة عدن في حديث طويل إلى أن قال: «... وليس بينهم وبين أن ينظروا إلى ربهم إلا رواء [ط ب/ ١٥٧] الكبرياء على وجهه» [(٢)] والأحاديث في هذا كثيرة.

واحتج المخالف بقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ﴾ [(٣)].

فوجه الدليل أنه نفي أن تدركه الأبصار، وإدراك الأبصار إنما هو الرؤية فأوجب ذلك أنه تعالى لا يُرى.

فالجواب: أن الإدراك ينقسم إلى إدراك مشاهدة، وإدراك إحاطة، فنحمله على إدراك الإحاطة، دون إدراك المشاهدة، ويدل على ذلك بما تقدم من الآيات، والأخبار، ولأنه يحتمل أن يراد به لا تدركه الأبصار في الدنيا وإنما تدركه في الآخرة.

ونحن نقول: المؤمنون يرونه في الآخرة [ت ب/١٧٨] فأما في الدنيا فلا.

قالوا: أنتم لا تقولون بهذا لأنكم تقولون قد أدركه محمد نبينا ﷺ ليلة أسرى به وأدركه آدم قبل أن أهبط به إلى الأرض والملائكة تدركه بالرؤية فتخصيصكم هذا بالآخرة مع هذا قول باطل.

قلنا: أكثر ما في هذا، أنه قول عام خص منه بعض العموم، وذلك غير ممتنع منه، فالعموم عرضه للتخصيص بالأدلة، وقد دل الدليل على ما ذكرنا فبقي العموم حجة فيما ورد فيه.

وقد قال قوم بالآية: لا تدركه الأبصار التي هي العيون وإنما يدركه المبصرون الذين لهم الأبصار، وهذا فيه ضعف من جهة: أن آلة الإدراك إنما هو البصر،

---

(١) الحديث: لم نجده فيما بين أيدينا من مصادر .

(٢) الحديث: أخرجه البخاري، ٦٠/ ٥٢٥، ح رقم ١٣٠٣، في كتاب تفسير سورة الرحمن، وأخرجه مسلم، ٣/ ١٦(بشرح النووي) كتاب الأعيان وأخرجه الإمام أحمد في مسنده، ٤/ ٤١١، وأخرجه الدارمي، ٢/ ٣٣٣ في كتاب الرقاق .

(٣) سورة الأنعام: ١٠٣ .

فالنظر مضاف إليه، ولهذا يقال: أدركه بصري كما يقال أدركته ببصرى، ولأنا إذا تأملنا الآية وجدناها تصلح لإثبات الرؤية لأنه يمدح بإزالة إدراك الأبصار، فلو أراد نفي الرؤية عنه يتحقق في ذلك بالمعدوم، والمعدوم لا يصلح للمدح بعد رؤيته.

فوجب أن يحمل على ما يصلح للمدح، وليس الإعدام والإحاطة، ولأن في الآية [ظ/١٥٨] ما يدل على أنه يرى من جهة أنه منع الأبصار من رؤيته والقادر على الشيء قادر على ضده، ولو لم يكن قادرًا عن أن يريهم نفسه لما يمدح بمنعهم من ذلك.

قالوا: قد أنكر الله تعالى مسألة رؤيته بقوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُكَ أَهْلُ ٱلْكِتَـٰبِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَـٰبًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ۚ فَقَدْ سَأَلُوا۟ مُوسَىٰٓ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوٓا۟ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ ٱلصَّـٰعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ۚ﴾ [1].

قلنا: إنه لم ينكر عليهم مسألة رؤيته من جهة: أنها مستحيلة وإنما أنكر من جهة: أنهم أرادوا بذلك العنت [ت/١٧٩] كما أنه لم ينكر عليهم إنزال الكتاب، لأنه غير مستحيل، ولكن لأنه طلب على وجه العنت، ولأن إنكاره عليهم ذلك من جهة: أنهم طلبوا ما لم يؤذن لهم في طلبه، وأنهم ليسوا بأهله.

قالوا: لو جاز أن يكون مرئيا لنا لجاز أن نراه الآن في الدنيا كما نراه في الآخرة، فلما لم يجز في الدنيا مع ارتفاع الموانع، كذلك في الآخرة.

قلنا: أما الجواز فهو ثابت الآن كما هو ثابت في الآخرة، وقد دللنا عليه بما تقدم، فأما وقوع الرؤية، فمن أين لكم أن الموانع مرتفعة.

ومعلوم: أن إمكان ذلك والتمكين منه موقوف على إرادة الله تعالى، ولو أراد ذلك لوقع، فلما كان مريدًا للمنع من ذلك الآن بينا أن الموانع واقعة، وما ذلك إلا كرؤيتنا للملائكة والجن، فإنهم مما يجوز رؤيتهم، ولهذا قد رآهم شخص دون شخص، ومع هذا فإنا لا نراهم، ولهذا قال تعالى: ﴿إِنَّهُۥ يَرَىٰكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُۥ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ ۗ﴾ [2].

قالوا: الرؤية تقتضي اتصال شعاع العين بالمرئي، وفي ذلك ما يوجب مماسة جسم [ظ ب/١٥٨] بجسم، والباري ليس بجسم، فلا يجوز أن يدركه شعاع هو جسم.

---

(١) سورة النساء: ١٥٣ . (٢) سورة الأعراف: ٢٧ .

قلنا: ليس من شروط رؤية المرئي اتصال الشعاع من العين، ولهذا نرى الماء في القارورة والأجسام الشفافة، وإن كان بين الشعاع وبينه حائل.

وكذلك نرى الأجسام في الماء الصافي، وإن كان الماء يمنع من اتصال شعاع العين بما في الماء، وكذلك الباري يرى الأجسام وإن كان ليس شعاع العين يتصل منه بالأجسام فبطل ما ذكروا.

* * *

فصل [رؤية النبي ربه]

اتفقت الروايات عن إمامنا أحمد رضي الله عنه [(١)] [ت ب/١٧٩] أن النبي ﷺ ليلة أسرى به رأى ربه، واختلفت الرواية بماذا رآه، فمشهور الروايات: أنه رآه بعينه، وهو المعتمد عليه عند جماعة أصحابنا وعليه عامة أهل النقل والسنة.

وقد رُوي عنه: أنه رآه بقلبه أو قيل أنه رواية مرجوعٌ عنها، ومنع المتكلمون من المعتزلة ومن تبعهم من الأشعرية أن يكون النبي ﷺ رأى ربه بعينه أو بقلبه لأنهم ينفون رؤيته على الإطلاق، فالدلالة على ما قلنا قوله تعالى: ﴿مَا زَاغَ ٱلْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ﴾ [(٢)].

قال ابن عباس: رأى ربه بعيني رأسه مفسرًا لذلك، قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ۝ عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ﴾ [(٣)] قال ابن عباس رأى ربه بعيني رأسه مرتين.

دليل آخر: رواه إمامنا أحمد من طريق حماد بن سلمة عن قتادة عن عكرمة عن ابن عباس أن النبي ﷺ قال: «رأيت ربي» [(٤)]، وقال أحمد رضي الله عنه في رسالة عبدوس هو حديث صحيح وقال لغيره حدَّث به فقد حدث به العلماء [ظ/١٥٩] وقد رُوي عن جماعة من الصحابة أنهم أخبروا أن النبي ﷺ رأى ربه منهم ابن عباس وأبو ذر وأنه رآه بعينه.

وهذا يدل على أن ذلك كان مشهودًا [(٥)] بينهم، معروفًا عندهم قالوا: قد أنكر ذلك عليهم عائشة فروي عنها أنها قالت لما بلغها عن ابن عباس أن النبي ﷺ رأى ربه

---

(١) في نسخة [ت] رحمة الله عليه (٢) سورة النجم: ١٧ .

(٣) سورة النجم: ١٣ .

وانظر في تفسير ابن كثير، ٤/٢١٩-٢٢٢ .

(٤) الحديث رواه الإمام أحمد في مسنده ١/ ٢٨٥، ٢٩٠، والهيثمي في مجمع الزوائد، ١/ ٧٨، ٨٧، والقاضي عياض في كتابه الشفا، ١/ ٤٧٩، وفي كنز العمال للمتقي الهندي، رقم ٣٩٠٢٩، وفي مختصر العلو للعلي الغفار، ١١٨، تحقيق الألباني، والشوكاني في الفوائد المجموعة، ٤٤٧ .

(٥) «مشهورا» ساقطة من نسخة [ظ] والعبارة لا تتم إلا بها .

بعينه [(١)] فقالت: لقد قف شعري مما قال ابن عباس.

واحتجت على بطلانه قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [(٢)] وقالت إنما رآه بعيني قلبه.

قلنا: قد سئل إمامنا أحمد رضي الله عنه [(٣)] عن قول عائشة هذا في إنكار الرؤية فقيل له: قالت عائشة: من زعم أن محمدًا رأى ربه فقد [ت/١٨٠] أعظم الفرية على الله فبماذا ترد قول عائشة قال: أرده بقول النبي ﷺ: «رأيت ربي» [(٤)].

ومعنى هذا أنه لا قول لصحابي مع قول النبي ﷺ، ولأن قول عائشة لو لم يعارضه قول النبي ﷺ لكان قول ابن عباس مقدمًا عليه من وجوه:

أحدها: أنه أعلم بذلك عنها، ولأنه مثبت وهي نافية، ولأنه يوافق ظاهر القرآن، ولأنه يوافق غيره من الصحابة، ولأنها قد أثبتت أنه رآه بعيني قلبه، والخصم لا يوافق على ذلك، فقد ترك قول عائشة والعمل به، ولأن عائشة يلزمها بقولها رآه بعيني قلبه أن يكون رآه بعيني رأسه لأنه لا سبيل إلى رؤية القلب إلا بما تثبته العين وإلا كما لا تدركه العين لا يدركه القلب.

فأما المعتزلة فبنوا الأمر فيه على ما تقدم من أن الرؤية غير جائزة على الله تعالى، وقد أسلفنا الكلام فيه، وأما الأشعرية فبنوا الأمر فيه على قول عائشة وقد بيناه.

ولأنهم وقفوا فيه لأنهم لم يقفوا على صحته النقل فيه عن النبي ﷺ [ظ ب/١٥٩] وأن هذا أمر مبناه على الرواية لا على القياس، لو أحسنوا التفتيش وصح لهم العلم بالنقل لوصلوا إليه لكنهم أعرضوا عن الروايات فجهلوها.

* * *

(١) في نسخة [ت] بعينيه.
(٢) سورة الأنعام: ١٠٣.
(٣) في نسخة [ت] رحمة الله عليه.
(٤) انظر هذا في مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية، ٢٤/ ١٧٢-١٧٣.

باب القول: في الوعيد

فصل [فعل الوعيد]

لا يجب على الله تعالى فعل الوعيد في حق أرباب الذنوب والكبائر وأنه إن شاء عذبهم وإن شاء غفر لهم وقبل فيهم شفاعة الشافعين وقالت المعتزلة: وعيد الله على الذنوب واجب لا يحسن العفو عنه. ثم اختلفوا فقال قائلون منهم: يجب عليه أن يعذبهم بقدر ذنوبهم [ت ب/ ١٨٠] ثم يخرجون، وهو قول طائفة يسيرة منهم.

وزعم الأكثرون منهم أن من دخل النار بذنب فإنه يخلد فيها أبدا ولا ينجو من النار من دخلها. والدلالة على ما قلناه من طريقين: أحدهما: النقل، والثانية المعقول، أما النقل فمنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [1].

فوجه الدليل أن الله تعالى نص على أن المشرك لا يغفر له ومن عدم الشرك في حقه فهو موقوف في المغفرة على المشيئة.

وعندهم أن عقوبته لازمة واجبة لا يجوز تركها.

قالوا: قوله: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ بالتوبة، فأما مع عدم التوبة. فلا.

قلنا: أنتم عند الأكثرين منكم أن التوبة من الذنب لا تصح ولا هي مقبولة فكيف تحتجون بما لا تقولون وأما على قول القائلين منكم أن التوبة صحيحة مقبولة. فالسؤال غير صحيح لأن بالتوبة قد زال الذنب وامتحى [2]، فلا يحتاج معه إلى وقوف مع المشيئة ولقد قال النبي ﷺ: «التوبة تجب ما قبلها» أي تقطعه وتزيله. ومازال فلا وجه لوقوف الأمر فيه مع المشيئة.

قالوا: المشيئة المذكورة إنما هي لقبول التوبة فكأنه قال: يغفر للتائب إذا شاء قبول توبته.

---

(١) سورة النساء: ٤٨ .

(٢) في نسخة [ظ] ونسخة [ت] وامتحى . ويبدو أن الصحيح . وانمحى .

قلنا: [ظ ١٦٠/أ] التوبة المحتسب بها هي المقبولة وإنما كانت مقبولة إذا وافقت الشرع في الندم والإخلاص والصدق فمتى وجدت كذلك فقد ضمن الله تعالى قبولا فأما إذا خرجت عن هذا القانون فإنها لم تثبت صحتها.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَءَاخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ ٱللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ﴾ (١).

فوجه الدلالة: أن المراد بهذه الآية من لم يتب [ت ١٨١/أ] الآن من تاب فقد تمحضت ذنوبه وخرج من الذنب كمن لا ذنب له، إلا أنه أراد بها من مات بغير توبة ومن ذ' ـ قوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾(٢) فوجه الدلالة: أن الله أخبر أنه يغفر الذنوب جميعا.

وعندهم أنه لا يجوز أن يغفرها بل يعذب بها حتما وقطعا.

قالوا: المراد بها يغفر الذنوب بالتوبة.

قلنا: الآية عامة في المغفرة مع التوبة ومع عدمها فلا يقبل التخصيص إلا بما يوجبه.

والطريق الثاني: المعنى وهو أنه قد ثبت أن الله تعالى موصوف بأحسن الصفات وبما يوجب الحمد والمدحة.

ومعلوم: أن من أوعد بعقاب فإن فعل ملحقه الذي يجوز له استيفاؤه ولا يلام على استيفاء حقه وأنه إن عفا وغفر فإنه أولى بالحمد والثناء هو من المحاسن الممدوحة وقد ذكر الناس ذلك في منظومهم ونثورهم وهو متعارف فيما بينهم وأنشدوا من ذلك:

وإني وإن أوعدته أو وعدته

لمنجز ميعادي ومخلف موعدي

وإن ثبت: أن هذا مما يمتدح به، ويكسب به طيب الذكر والثناء مع كون العباد ذوي حقد، وغمز وأصحاب تشفى، ولهذا شرع الله تعالى لهم القصاص لشفاء غيظهم وطلبهم الانتقام من عدوهم وهم محتاجون إلى ذلك.

فالباري تعالى [ظ ١٦٠/ب] مع غنائه وأنه يعاقب على الذنب لا على سبيل الحقد

---

(١) سورة التوبة: ١٠٦ . (٢) سورة الزمر: ٥٣ .

والتشفي وإنما يفعل ذلك على سبيل التطهير والأدب، فاكتساب العبد الثواب [١] والنجاة واستحقاق [ت ب/١٨٨] التمدح والحمد أولى بالله وأظهر في جانب فضله وكرمه إذ لا تضره المعصية ولا تنقصه ولا يزيده الاستيفاء.

ومما يحقق هذا ويصلح: أن يكون دليلا مبتدءا في المسألة ما روي عن ابن عمر أن النبي ﷺ قال: **«إن الله تعالى يدني عبده المؤمن حتى يضع عليه كنفه فيقول: أتذكر** ذنب كذا، **أتذكر ذنب كذا حتى إذا قرره وظن أنه هلك قال الله تعالى: إني قد سترتها عليك في الدنيا وأنا أغفرها لك اليوم»** [٢].

واحتج المخالف بقوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ [٣] **وهذا يدل على أنه حتم فيه على الجزاء وقضي فيه بالتخليد.**

فالجواب: **أن الله تعالى أخبر في هذه الآية بقدر جزائه وذلك جزاؤه والله تعالى إن شاء جازاه وإن شاء غفر له.**

وليس في الآية ما يمنع من ذلك فلا حجة لهم فيها ولأنه لو صح أنه أوجب ذلك عليه كما ذكروا فقد ذكر عامة علماء الصحابة والتابعين، وفقهاء الإسلام بأن هذه الآية منسوخة بقوله تعالى: **﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾** [٤] **وإذا كانت الآية منسوخة لم يكن فيها حجة.**

قالوا: لا يصح هذا لوجهين:

أحدهما: أن ابن عباس قال هذه الآية محكمة وليست بمنسوخة، وكان يرى تخليد قاتل العمد في جهنم وأنه لا يغفر له.

والثاني: أن هذه الآية تتضمن الخبر، والإخبار لا يجوز أن يدخلها النسخ؛ لأن نسخ الخبر يؤدي إلى الكذب فلا يجوز النسخ في الأخبار فبطل قول القائل إنها منسوخة.

---

(١) كلمة «الثواب» من نسخة [ت].
(٢) الحديث ذكره الزبيدي في إتحاف السادة المتقين ٦/ ٢٧١.
(٣) سورة النساء: ٩٣.
(٤) سورة النساء: ٤٨.

قلنا: اختلفت الرواية عن ابن عباس فروي عنه أنها منسوخة، كما قلنا [ظ ١٦١/أ] وروي عنه أنها ليست بمنسوخة وإذا اختلفت الروايتان عنه تعارضا ورجح ما قلنا بقبول سائر العلماء.

وأما قولهم: [ت ١٨٢/أ] إن الآية خبر والأخبار لا يجوز نسخها فنقول: الآية لفظها لفظ الخبر ومعناها الإلزام والإيجاب فتقديرها ومن يقتل مؤمنا متعمدا فقد أوجبت جزاؤه جهنم خالدًا فيها ثم إنه بعد نسخ الإيجاب، وهذا جائز.

وقد ورد في القرآن كثير مما لفظه لفظ الخبر ومعناه الأمر ومثله في مسألتنا.

قالوا: ما ذهبتم إليه يؤدي إلى فساد عظيم، وذلك أن العبد إذا أنس إلى تجويز العفو، ورفع العذاب مع الإصرار على الذنوب الكبائر والصغائر كان في ذلك إخراج له في ركوب المعاصي وترجيح لجانب الطمع.

والشرع إنما وضع الجزاء بالعذاب للعاصي ردعا لهم وزجرا، فإذا خف الأمر في تحقيقه وجُوِّز رفعه أدى ذلك إلى الامراج في الفساد وقلة الثقة بالوعيد وهذا لا يجوز.

قلنا: إذا فرضنا الكلام في التجويز دون انْحِتَام العفو لم يكن ذلك امراجًا ولا تسهيلاً ونحن نقدم الرجاء للمحسنين ونخاف عليه ونقدم الخوف على المسيء ونرجو له فلا يؤدي إلى ما ذكرتم.

ولأنا نقابل ما قلتموه بمثله فنقول: امتناع العفو خروج عن مقام المدح واستحقاق الحمد فيما ندب الشرع إلى مثله وحُمِدَ عليه بقوله فقال ﴿وَأَن تَعْفُوٓا۟ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۚ وَلَا تَنسَوُا۟ ٱلْفَضْلَ بَيْنَكُمْ ۚ﴾ (١) وكذلك قوله تعالى في قصة أبي بكر ومسطح بن أثامة لما حلف أبو بكر رضي الله عنه (٢) حين قذف عائشة فحلف أن لا يتفق عليه فقال تعالى: ﴿وَلَا يَأْتَلِ أُو۟لُوا۟ ٱلْفَضْلِ مِنكُمْ وَٱلسَّعَةِ أَن يُؤْتُوٓا۟ أُو۟لِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينَ وَٱلْمُهَـٰجِرِينَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۖ﴾[ظ ١٦١/ب](٣).

قالوا: معلوم أن الشرع إنما حقق [ت ب/١٨٢] الوعد والوعيد لأجل المصالح التي

(١) سورة البقرة: ٢٣٧ .
(٢) رضي الله عنه من نسخة [ظ] وساقطة من [ت] .
(٣) سورة النور: ٢٢ .

يعلمها للعباد في ذلك أو ما دام الخطاب باقيا فالمصالح مقترنة فترك ما فيه المصلحة محال.

قلنا: هذا كلام تبنونه على أصولكم وأن الشرع الدار إنما أريد به المصلحة ونحن نخالفكم على هذا الأصل ونقول: ما ورد من الشرع على اختلاف أنواعه إنما هو معلق بالإرادة والاختيار ولهذا قد يأمر الله تعالى العبد بما لا مصلحة له فيه.

ولهذا أمر إبراهيم بذبح ولده ولا مصلحة لهما في ذلك إذ لو كان لهما فيه مصلحة لما نقلهما عنها قبل تحصيلها ولا نسخها بعد إيجابها.

ولذلك خاطب فرعون وهامان وقارون وجميع من أصر على الكفر وعاند الحجة بعد أن ظهرت له ولا مصلحة له في هذا الخطاب بل كان الأصلح له أن لا يكلف ولا يخاطب وقد ذكرنا ذلك في مسألة منفردة، وذكرناه في موضعها بما فيه كفاية.

ولأنا لو سلمنا ذلك على سبيل النظر فنقول: المصالح تختلف باختلاف الأزمنة والأشخاص والأحوال ولهذا أدخل النسخ في الشرائع لاختلاف الأحوال والأزمان في المصالح، فجاز أن يكون في مسألتنا مثله.

* * *

فصل [من مات مشركًا]

قد أخبر الله تعالى: أنه لا يغفر لمن مات مشركا فتلقينا هذا الخبر [١] بالقبول والمعقول يقتضي أنه لو غفر لهم وأدخلهم الجنة لجاز ذلك وكان فضلا منه وإحسانا حسنا.

وذهبت طوائف المعتزلة: إلى أن ذلك لا يجوز عقلا.

والدلالة على ذلك ما رُوي عن ابن الديلمي أنه قال: وقع في نفسي شيء من أمر الله فمضيت [ظ ١٦٢/أ] إلى عبد الله بن عمرو بن العاص فذكرت ذلك فقال يا ابن أخي اعلم أن الله تعالى لو عذب جميع العباد غير ظالم لهم، ولو [ت ١٨٣/أ] غفر لهم وأدخلهم الجنة لم ينقص ذلك من ملكه شيئا.

ولا عليك أن تسأل عبد الله بن عمر رضي الله عنه [٢]، قال فمضيت فسألته عن ذلك فقال لي مثل مقال صاحبه ثم قال ولا عليك أن تسأل عبد الله بن مسعود فمضيت فسألته عن ذلك فقال سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن الله تعالى لو عذب جميع العباد عذبهم غير ظالم، ولو غفر لهم وأدخلهم الجنة لم ينقص من ذلك من ملكه شيئا» [٣] وساق الحديث.

ولأنا قد بينا: أن في عادة الناس والعقلاء: أن العفو عن الجاني وإسقاط الظلامة مما يمدح به الناس، ويتمدحون بمثله، ويتشوق له الناس وذلك مجوز لما ذكرنا.

إلا أنا منعنا [٤] من ذلك نقلا، وقد احتجوا في ذلك بقريب مما تقدم وقد أجبنا عنه.

---

(١) عبارة: «هذا الخبر» ساقطة من [ت].

(٢) عبارة: «رضي الله عنه» ساقطة من نسخة [ت].

(٣) الحديث أخرجه البيهقي في سننه ١٠/٢٠٤، وذكره الهيثمي في موارد الظمآن حديث رقم ١٨١٧، والمتقي الهندي في كنز العمال، ح رقم ١٥٧٣، وورد بلفظ آخر الآجري في الشريعة ١٨٧، ٢٠٤.

(٤) في [ت] نمنعها.

فصل [خروج المذنبين من النار]

يجوز أن يخرج الله مقال المذنبين من النار بالشفاعة قبل استيفاء جزائهم ويخرجهم بعد استيفاء جزئيتهم.

وذهبت طوائف من المعتزلة إلى أنه لا يجوز أن يخرج الله من النار من دخلها بذنبه.

والدلالة على ذلك ما رُوي عن النبي ﷺ أنه قال: **«يخرج الله تعالى أقواما من النار بعدما امتحنوا وصاروا فحما فيلقون في نهر يقال له: ماء الحياة فينبتون فيه كما تنبت الحبة في حميل السيل ثم يدخلهم الجنة يدعهم أهل الجنة الجهنميون»** (١).

ورُوي عن النبي ﷺ أنه قال: **«يخرج الله تعالى من النار أقواما بشفاعة الشافعين حتى لا يبقى فيها من قال لا إله إلا الله مرة واحدة في عمره مخلصا»** (٢).

ورُوي عن النبي ﷺ: **«أنه قال:** [ظ ب/١٦٢] **في حديث عمر في** (٣) **الشفاعة فيقول** الله تعالى: **«يا محمد اذهب فمن وجدت في النار في قلبه مثقال حبة حنطة من إيمان فأخرجه من النار»** ثم يقول: [ت ب/١٨٣] **«اذهب فمن وجدت في قلبه مثقال حبة خردل من إيمان فأخرجه من النار»** فلا يزال كذلك حتى لا يبقى من قال: **«لا إله إلا الله في عمره مرة واحدة فيخرجهم الله من النار بفضل رحمته»** (٤).

والطريق المعقول في ذلك: أنه قد ثبت: أن أصحاب الذنوب من المؤمنين قد اجتمع في حقهم إيمان وعصيان فلو جاز لقائل أن يقول: سقط حكم إيمانهم كما استوجبوا به النار من ذنوبهم، لجاز أن يعكس هذا، فيقال: بل يجوز أن يسقط حكم عصيانهم لما ثبت من إيمانهم.

---

(١) الحديث رُوي بطرق كثيرة منها، رواه الطبراني في المعجم الكبير ١٨/ ١٣٧، وأورده الحافظ ابن حجر في فتح الباري ١١/ ٤١٨، ٤٢٩، وذكره ابن أبي عاصم في كتاب السنة ٢/ ٤٠٢، وذكره أبو عوانة في مسنده ١/ ١٨٥، ١/ ١٦٠.

(٢) الحديث رواه البيهقي في السنن الكبرى ١٠/ ١٩١.

(٣) عبارة «عمر في» من نسخة [ت].

(٤) الحديث رواه الإمام أحمد في مسنده ١/ ٢٨٢، والزبيدي في إتحاف السادة المتقين ١٠/ ٤٩٠.

بل هذا أولى لأنه على جانب المدحة أقرب، وذلك إلى جانب الحق أقرب لأنه أسقط ما ثبت من الإيمان ولم يجز عليه مع صحته.

وقد قال تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ (١) وإذا تجد هذا من الفضل وبعد من العدل وجب أن يكون قولا باطلا.

وأما المخالف: فقد ذهب إلى الذي تقدم من أنه إغراء بالذنوب وخروج عن حد المصلحة، وكذب في الخبر الذي هو الوعيد، وقد أسلفنا الجواب عنه بما فيه كفاية.

قالوا: قد وردت في القرآن آيات تدل على تخليد أهل النار، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا وَتَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ مَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ كَأَنَّمَا أُغْشِيَتْ وُجُوهُهُمْ قِطَعًا مِنَ اللَّيْلِ مُظْلِمًا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾(٢) وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾(٣) وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا﴾(٤).

قلنا: أما آية القتل فقد قدمنا بيانها، وأما بقية الآيات فالمراد بها الكفار، والدلالة على ذلك ما تقدم[ظ أ/ ١٦٣].

* * *

(١) سورة الزلزلة: ٧. (٢) سورة يونس: ٢٧.
(٣) سورة النساء: ١٤.
(٤) سورة النساء: ٩٣، والآية: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا ﴿٩٣﴾﴾.

فصل
[الذنوب الصغائر والذنوب الكبائر]

في الذنوب ما هي صغائر وفي الذنوب ما هي كبائر.

وذهب طوائف المعتزلة والأشعرية [ت ١٧٤/أ] إلى أنه ليس في الذنوب صغائر بل كلها كبائر.

والدلالة على ذلك: ما رُوي عن النبي ﷺ قال: **«الكبائر سبع: كفر بالله وشهادة الزور وقتل النفس وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وأكل مال اليتيم وأكل الربا»** (١).

وهذا يدل على أن الكبائر معدودة وإذا ثبت أنها معدودة (٢) محدودة بقى ما عداها من الصغائر.

ودليل آخر: وهو أنه قد ثبت: أن الكبائر فيها مما (٣) يوجب النسق وتخرج عن العدالة.

فلو كانت كل معصية كبيرة لما كان لنا (٤) سبيل إلى إثبات عدالة في حق أحد لأنه لا يخلو من كلمة كذب. وأمثال ذلك.

وقد حدَّ الناس العدالة بأنه: الذي رجح جانب طاعته.

وقال قوم: هو الذي استقام ظاهره، وإذا ثبت أن الناس لا يخلون من عدالة ليصح فيهم القضاة والشهود وأرباب الأمانات، ورواية الحديث عن رسول الله ونقل العلم وتبليغه عن الله عز وجل ورسوله والتقليد لهم في مسائل الاجتهاد.

وذلك يوجب أنه قد يسلم الناس من الكبائر لبقاء عدالتهم وهذا جلي واضح في

---

(١) الحديث: رواه الطبراني في المعجم الكبير ١٧/ ٤٨، وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد ١/ ١٠٤، والزبيدي في إتحاف السادة المتقين ٨/ ٥٣١، وابن كثير في تفسيره ٢/ ٢٣٧، ٢٤٤، والعراقي في المغني عن حمل الأسفار ٤/ ١٧، ورُوي بألفاظ أخرى في الدر المنثور للسيوطي ٢/ ٣٠٢، وغيره.

(٢) كلمة «معدودة» من نسخة [ت].

(٣) مما من نسخة [ت].

(٤) كلمة: «لنا» ساقطة من [ت].

أنه ليس كل الذنوب [١] من الموبقات ولا من الكبائر.

وفيما يحقق هذا أنه قد وجد في حق جماعة من الأنبياء ما عوتبوا عليه وعقبت أعمالهم فيه بالمغفرة والعفو مثل قوله: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ [٢] وأمثال ذلك.

ومعلوم أن الكبائر لا تجوز في حقهم فعلمنا أنهم ما سلموا من الصغائر وهذا جلي واضح لا مرية فيه.

قالوا: إذا نظر إلى الذنب وما فيه من مجاهرة الباري تعالى بمخالفته مع علمنا بأنه يعلم ويرى ولا يخفى عليه شيء فهذا [ط ب/١٦٣] كبيرة بمجاهرته فالذنب ما عظم قدره لما فيه [ت ب/١٨٤] من المخالفة فاقتضى ذلك أن يكون لنا صغيرة إلا أن الذنوب تتفاضل وتتزايد، فالنظر الحرام بالإضافة إلى الزنا أصغر منه.

وكذلك ضرب السوط والعصا أدنى من ضرب السيف والقتل فإن أردتم صغره بالإضافة إلى ما هو أكبر منها كان ذلك مجوّزا، فأما أن تكون هي صغيرة في نفسها فلا.

قلنا: هذا السؤال قد تضمن تسليمكم أن المعاصي متفاوتة فبعضها أكبر من بعض، فادعاؤكم بعد هذا أن السيئة الواحدة تكون كبيرة في نفسها صغيرة، فهذا محال، وإذا كان الكلام متناقضا كفى في رده تناقضه ويحصل مطلوبنا [٣]، ولأنا نجد في المناهي مكروهات.

ومنها محرمات لها عقوبة فيها ومنها محرمة فيها عقوبة مقدرة إلا أنها لا تخرج عن الإسلام.

ومنها محرمات تخرج عن الملة ولا شك أن المنهيات دون المحرمات، وما اختلف العلماء فيه هل هو مباح أم لا دون ما انعقد الإجماع على تحريمه فإذا ثبت هذا فالتساوي في الكل بأن كل واحدة كبيرة محال باطل.

---

(١) في نسخة [ت] ليس كل من الذنوب.
(٢) سورة التوبة، الآية: ٤٣.
(٣) في [ت] ويحصل مطلوبا.

فصل [من تاب إلى الله]

من تاب إلى الله تعالى من ذنوبه فتوبته مقبولة في الظاهر، ويحكم له بالعدالة ولا يعاقبه الله تعالى على الذنب بعد التوبة منه [١] وذهبت طوائف من المعتزلة إلى أن الله تعالى لا يقبل التوبة ولا يسقط عقاب المذنبين بتوبتهم.

والدلالة على ما قلنا: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلتَّوْبَةُ عَلَى ٱللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسُّوٓءَ بِجَهَٰلَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِن قَرِيبٍ فَأُوْلَٰٓئِكَ يَتُوبُ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾ [٢] وهذا نص في قبول الله التوبة.

وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ وَيَعْفُوا۟ عَنِ ٱلسَّيِّـَٔاتِ وَيَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ﴾ [٣]. وهذا نص [ط/١٦٤] في قبول التوبة.

ودليل آخر: قد دعا الله تعالى إلى التوبة وحث المذنبين عليها إلى مواضع من القرآن ومن ذلك قوله تعالى: وآخرون اعترفوا بذنوبهم [ت/١٨٥] خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا عسى الله أن يتوب عليهم» [٤].

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ تُوبُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا﴾ [٥] الآية.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْمَلْ سُوٓءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُۥ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ ٱللَّهَ يَجِدِ ٱللَّهَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [٦].

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ [٧].

وفي القرآن كثير من هذا.

ولو لم تكن التوبة مقبولة والذنوب بها ممحوة. لما حث الله عليها، ومدح أهلها.

دليل آخر من جهة السنة: رُوي عن النبي ﷺ: «لا يزال العبد يذنب ثم يتوب فيغفر

---

(١) منه ساقطة من نسخة [ت].
(٢) سورة النساء: ١٧.
(٣) سورة الشورى: ٢٥.
(٤) سورة التوبة: ١٠٢.
(٥) سورة التحريم: ٨.
(٦) سورة النساء: ١١٠.
(٧) سورة الزمر: ٥٣.

له ثم يذنب ثم يتوب فيغفر له» ورُوي عن النبي ﷺ أنه سأله أبو ذر فقال: يا رسول الله العبد يذنب ثم يتوب أيغفر له. فقال: «نعم»، فقال: ثم يذنب ثم يتوب فيغفر له قال: «نعم» فكرر ذلك عليه ثلاثا فقال: «نعم وإن رغم أنف أبي ذر» (١) والأخبار في هذا كثيرة.

ودليل آخر ثبت في العقل واستقر عند العقلاء أن من المستحسن عقلا وشرعا أن المعاذير تمحو الإجرام وتدفع حكم الذنب والجناية وأن المذنب إذا استقل من ذنبه وندم على جرمه وسأل الصفح عنه والعفو كان من أخلاق العقلاء قبول التوبة والمعذرة وهذا مما يمدح عليه ويذم المخالف فيه، وأنهم يذمون من يتوالى الاعتذار فلا يقبل ويسأل العفو فلا [ظ ب/١٦٤] يجيب، والله تعالى (٢) أولى بموجبات المحامد والمدائح [وأبعد من موجبات المحامد والمدائح] (٣) وأبعد من موجبات الذم والعيب.

واحتج المخالف بأن الاسترسال في قبول التوبة، وهدم الآثام بها أمر يودي إلى الامراج في الذنوب [ت ب/١٨٥] وإبطال حكمة الأدب والطاعة وهذه أصول يجب رعايتها وصونها عما يفسدها ويقدح فيها فاقتضى ذلك أن لا تسقط الذنوب بالتوبة ولا يسقط عذابها.

فالجواب: أن هذا قول يخالف القرآن والسنة وعادات العقلاء ومثل هذا لا يعتمد عليه ولا يلتفت إليه، ولأنه إنما يؤدي إلى المراج إذا قطعنا بأنه لابد لكل مذنب مما يتوب ويصدق في التوبة ولا يعجزه عن ذلك العوائق والموانع.

فأما والمخاوف (٤) بالمذنبين مقترنة والرجاء مظنون فلا يؤدي إلى ذلك، ولأن هذا يقتضي أن من كفر أكثر عمره حتى بقى منه يوم أو يومان ثم (٥) يسلم أن لا يقبل إسلامه لما في ذلك من الإحراج وإبطال حكم العقوبات على الذنوب والسيئات وهذا مما وقع الاتفاق على ضده، وحكم ببطلانه.

---

(١) الحديث ذكره ابن عبد البر في التمهيد ٩/ ٢٤١، ٢٤٢.
(٢) كلمة «تعالى» ساقطة من نسخة [ت].
(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من [ت].
(٤) في نسخة [ت] المخاوف بدون واو.
(٥) كلمة «ثم» من نسخة [ت].

بل نقول: الإسلام مقبول ولا يؤدي إلى ما ذكروا ولأن هذا يقابله مسائلة وهي [1] أنه إذا لم تقبل التوبة ولم يكن للمذنب خلاص من العقاب أدى ذلك إلى اليأس والقنوط والتالي على الله بعقوبة الذنوب وهذا القضاء ممنوع منه شرعًا بقوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾[2] وقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَا يَا۟يْـَٔسُ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾[3] قالوا: فأنتم قد ركبتم في هذا أمرا ينقض ما قلتم، وذلك أنكم قد قلتم لا يجب عليه تعالى قبول التوبة [ظ/١٦٥] وأنه له أن يردها مع الصدق فيها والإخلاص وإنما يقبلها برحمته وبفضله وهذا يدل على أنه لا يكون التائب على ثقة من قبول توبته.

قلنا نحن نقول: لا يجب على الله تعالى شيء عقلا من جهة أن الإيجاب إنما يكون بالإلزام والإلزام إنما هو بالتكليف من الأعلى للأدنى وهذا معدوم في حقه إلا أنا نقول [ت/١٨٦] قد أخبرنا تعالى: أنه أوجب على نفسه قبول توبة العبد التائب بقوله تعالى: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ ۖ أَنَّهُۥ مَنْ عَمِلَ مِنكُمْ سُوٓءًۢا بِجَهَٰلَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنۢ بَعْدِهِۦ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُۥ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[4].

* * *

---

(١) في [ظ] و[ت] وهو، والصواب ما أوردناه.
(٢) سورة الزمر: ٥٣.
(٣) سورة يوسف: ٨٧.
(٤) سورة الأنعام: ٥٤.

فصل
[دخول الجنة برحمة الله وفضل منه]

دخول الجنة لا يكون إلا برحمة الله وفضل منه فأما منازل الجنة فإنه تقسم بقدر الأعمال وذهبت طوائف المعتزلة إلى أن دخول الجنة إنما هو بالعمل.

والدلالة على ذلك: قوله تعالى: ﴿يُدْخِلُ مَن يَشَآءُ فِى رَحْمَتِهِۦ﴾ (1)، رُوي عن جماعة من أهل التفسير أن المراد بالرحمة: الجنة وسماها رحمة لأنها لا تنال إلا برحمته وأنه يرحم من يشاء.

ودليل آخر رُوي عن النبي ﷺ أنه قال: «ما منكم من أحد يدخل الجنة بعمله»، قالوا ولا أنت يا رسول الله، قال: «ولا أنا إلا أن يتغمدني الله بفضل رحمته وأمرّ يده على رأسه» (2).

ودليل آخر: إنما يدخل بالعمل الجنة إذا وجب على الله قبوله وجزاؤه والله تعالى لا يجب عليه شيء ولا يفعل شيئا من الإحسان إلا على وجه الإحسان والتفضل.

وقد بينا أن الوجوب لا يتوجه نحوه لأن الوجوب متعلق بالخطاب بالتكليف من الأعلى للأدنى وذلك في حق الله تعالى معدوم فبطل القول بوجوبه.

ومما يحقق هذا أنه لو كان ما يصل إلى الإنسان من النعيم في [ظ ب/١٦٥] الآخرة لا يكون إلا على سبيل الجزاء لوجب أن يعجز الإنسان عن ذلك من جهة أن عمله يسير ونعيم الجنة كثير، وعمله منقطع وسكن الجنة دائم على وجه الخلود وامتنع أن يقع على حقيقة الجزاء والمقابلة.

واحتج المخالف بأن قال: قد ثبت واستقر أن نعيم الجنة، نعيم خالص لا يشوبه كدر ولو كان دخول الجنة على سبيل التفضل والرحمة لا على سبيل الجزاء والعمل

---

(1) سورة الإنسان: ٣١ .

(2) الحديث رواه الإمام أحمد في مسنده ٢/٣٢٦، والدارمي في سننه ١/٤١١، والطبراني في الكبير ٧/٣٧٠، وذكره الزبيدي في إتحاف السادة ٨/٤١٦، ٩/١٨٣-١٨٤، والمغني عن حمل الأسفار للعراقي ٤/١٤٨ .

لأفضى إلى تحمل المنة، وتحمل المنة ذلة عظيمة وذلك كدر في النعمة ، ونعيم الجنة نعيم لا كدر فيه .

فإذا ثبت هذا وجب [ت ب/١٨٦] أن يكون على وجه الجزاء لأنه لا منة فيه، ويؤكد هذا أنه مما يشهد له نصوص القرآن وهو قوله تعالى: ﴿ٱدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[1] وقوله: ﴿جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾[2]

وقرن الجزاء في جميع القرآن بالعمل والأصل فيه ما ذكرنا .

فالجواب أن الامتنان إنما يكون ذلة إذا كان من جهة النظير والمماثل .

فأما من جهة المالك الذي لا يدانيه معط ولا يماثله منعم فإن الذلة معدومة فيه، ولأن العبد مع ربه لم يخل قط من منته وأياديه وتفضله فإنه أوجده بفضله وهداه برحمته وبصره مواقع الحق بإحسانه وجوده وعرفه الإيمان والصواب ووهب له من الخواص التي يدرك بها دقائق الحكم بجوده فلا سبيل إلى خلو العبد من فضل الله ولا يصل إلى الجنة إلا بفضله وليس في ذلك ذلة بل فيه شرف وجمال لعباده .

ويشهد لهذا قوله تعالى: ﴿بَلِ ٱللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَىٰكُمْ لِلْإِيمَـٰنِ﴾[3] وقد سمى نفسه المنان أي يمن على عباده بما ينعم عليهم . ومن هذا سميت النعمة منةً لأنها [ط أ/١٦٦] سبب للمن فلو كان هذا اسم تكدير ومذمة ما سمى نفسه تعالى به .

قالوا: إذا كان العبد يدخل الجنة برحمة الله تعالى لا بعمله فلماذا يعمل أعمال الخير والصلاح؟ ولأنه يؤدي إلى أن يكون إضافة الجنة إلى العمل كذبا أو محالا وذلك قبيح لا يجوز على الله تعالى .

قلنا: إقامة العبد بالطاعة إنما هو على سبيل الاستحقاق عليه لا على سبيل الاستيجار للعوض ولهذا نقول: العبد ملك لله تعالى، وإذا كانت العين مملوكة لمالك فمنافع تلك العين تتحدد على ملكه، وهي له وهذه صفة منافع العبد وما يستحقه ملك لا يستحق عليه العوض في مقابلته .

---

(١) سورة النحل، الآية: ٣٢ .

(٢) سورة السجدة، الآية: ١٧، وسورة الأحقاف، الآية: ١٤ .

(٣) سورة الحجرات: ١٧ .

فاستحقاق العوض عليه في مقابلة ما يملكه محال لا سبيل على إثباته.

فأما الآيات الواردة في القرآن في ذكر الجزاء فإنما يراد به منازل الجنة ومقادير نعمها لا نفس الدخول بدليل ما بينا [ت ١٨٦/أ] ولأن الله تعالى أوجب العبادات والطاعة على سبيل التكليف والإلزام ليدخل العبد في جملة الطائعين بذلك.

وقد قيل: إنه قد يضاف الشيء إلى سبب على سبيل التعريف لا على سبيل التعديل، والمقابلة والعلة كما أضاف الغرق إلى الماء ولم يوجد غرق موسى وأصحابه وأمر [1] السكين على حلقوم الذبيح ولم يقطعه.

ولأنه قد يعلم الإنسان أن الله تعالى هو الرزاق ثم يسعى في طلب الرزق وكذلك يعلم أن الله واهب الجنة ويسعى في تحقيق تحصيلها بالعمل لأنه كالعلامة والإمارة عليه، لا أنه حصل به.

* * *

(١) في نسخة [ت] وأمر السكين .

فصل [نعيم أهل الجنة]

نعيم أهل الجنة دائم لا انقطاع له ولا انتهاء ولا فناء وكذلك عقوبة الكفار في النار على سبيل الخلود لا زوال له.

وذهبت طوائف من المعتزلة إلى أن [1] نعيم أهل الجنة [ظ ب/١٦٦] وعذاب الكفار منقطع زايل، ويمضي على الجنة والنار زمان لا يبقى فيهما أحد.

والدلالة على ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّٰتُ ٱلْفِرْدَوْسِ نُزُلًا ۝ خَٰلِدِينَ فِيهَا لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلًا﴾ [2] وقوله تعالى: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ خَٰلِدِينَ فِيهَا﴾ [3] وقوله تعالى: ﴿عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾ [4] أي غير منقطع ومن ذلك قوله تعالى في صفة عذاب النار ﴿لَا يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُوا۟ وَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُم مِّنْ عَذَابِهَا ۚ كَذَٰلِكَ نَجْزِى كُلَّ كَفُورٍ﴾ [5] وهذا يقتضي استمرار الدوام من غير زوال.

ودليل آخر: وهو أن الله تعالى ذم نعيم الدنيا وجعل أصل مذمته أنه يزول ويفنى ولا يبقى وأن ذلك أعظم الكدر لبعده من الاستقرار والثقة فوجب أن يكون نعيم أهل الجنة على خلاف ذلك وإلا استويا في الكدر، وألم الزوال والفرقة.

وكذلك القول في عذاب أهل النار ويؤكده ويوضحه ما روى عن النبي ﷺ قال: «إذا استقر أهل الجنة في الجنة [ت ب/١٨٧] وأهل النار في النار أتي بالموت في صورة كبش أملح فيوقف بين الجنة والنار ثم يقال لهم: أتعرفون هذا؟ فيقولون: نعم يا رب هذا الموت فيذبح ثم يقال: يا أهل النار خلود فلا موت ويا أهل الجنة خلود فلا موت» [6] واحتج المخالف بأنه قد ثبت بطريق القطع واليقين أن نعيم الجنة وعذاب

---

(١) كلمة «أن» ذكرناها ليتم بها الكلام.
(٢) سورة الكهف: ١٠٧.
(٣) سورة الأحقاف، الآية: ١٤.
(٤) سورة هود: ١٠٨.
(٥) سورة فاطر: ٣٦.
(٦) انظر كنز العمال للمتقي الهندي ح رقم ١٩٢٨٥، وحلية الأولياء لأبي نعيم ٨/٤٩، واللآلىء المصنوعة للسيوطي ١/٥٠١، والمغني عن حمل الأسفار للعراقي ٤/٥٢٦، وإتحاف السادة المتقين للزبيدي ١٠/٥٤٩، وذكره ابن عساكر في تهذيب تاريخ دمشق ٦/١٥٠، والشوكاني في الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة ٣٨٦، والعجلوني في كشف الخفاء ومزيل الألباس ١/٨٣.

النار مخلوق، وكل مخلوق لا محالة أن له بداية وكل ما له بداية فله نهاية وليس تمتنع النهاية إلا مع امتناع البداية. ولهذا تفرد الباري بعدم البداية والنهاية لأنه قديم واجب بقاؤه بذاته فلا يجوز عليه التغيير [1] والزوال فاقتضى ذلك أن يكون لكل [ظ ١٦٧/أ] واحد من النعيم المخلوق والعذاب المخلوق آخر.

فالجواب: أن القياس يقتضي ذلك لكنا تركناه بالنصوص المقطوع بصحتها الواردة في القرآن ولأن نعيم أهل الجنة تتجدد أجزاؤه جزءا بعد جزء وشيئا بعد شيء وكل واحد من آحاده يوجد ويزول وله أول وله آخر. فأما النهايات في إعداده فهو أمر أخبر الله تعالى أنه لا انتهاء له فعلامة الحدث موجودة في حقه.

وإنما يكون كما ذكروا أن لو قلنا عن الشيء الواحد من نعيم الجنة لا يزول وهذا مما لا نقوله ولا يكفي في مفارقة القديم للمحدث بالبداية وتجويز النهاية عقلاً فإما ما زاد على ذلك فالمرجوع فيه إلى خبر الصادق.

قالوا قد ثبت أن الجنة والنار وما فيها من النعيم والعذاب إنما هو على سبيل الجزاء للأعمال وعليها وأعمال العباد منقطعة فمن المحال إثبات ما لا ينقطع جزاء على ما هو منقطع.

قلنا قد بينا أن الأمر على خلاف ما ذكرتموه في الفصل المتقدم [ت ١٨٨/أ] وقد قيل: الطائع ينوي أنه لو بقي على التأبيد لما خرج عن عبادة الله عز وجل وعن طاعته وكذلك الكافر ينوي أنه لا يزول عن خلافه وهذا اعتقاد دائم فقابله العذاب والنعيم الدائم.

* * *

---

(١) في نسخة [ت] التغير.

فصل [الجنة والنار موجودتان]

الجنة والنار موجودتان قد خلقا وذهب طوائف من المعتزلة إلى أن الجنة والنار لم يخلقا بعد والدلالة على ذلك قوله تعالى: ﴿وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ﴾[1]. وفي آية أخرى ﴿وَيَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ﴾[2] وقال له ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ ۝ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَؤُا فِيهَا وَلَا تَضْحَىٰ﴾[3] وقد ذكر الله تعالى ذلك في مواضع من القرآن.

[ظ ب/١٦٧] ودليل آخر رُوي عن النبي ﷺ قال: «لما أسري بي دخلت الجنة فرأيت أكثر أهلها البله والمجانيين ودخلت النار فرأيت أكثر أهلها النساء»[4] ورُوي عن النبي ﷺ أنه قال: «دخلت الجنة فرأيت قصرا من ذهب فقلت: لمن هذا؟ فقال لرجل من قريش، فقلت: فإني رجل من قريش فقال: إنه لعمر بن الخطاب فما منعني أن أدخله إلا ما أعلم من غيرتك يا عمر فبكى رضي الله عنه ثم قال: أعليك أغار يا رسول الله»[5].

ورُوي عن النبي ﷺ أنه قال: «لما خلق الله تعالى الجنة أمر جبريل فدخلها ثم عاد إلى ربه فقال له: كيف رأيتها؟ فقال: وعزتك لا يسمع بها أحد إلا دخلها. فحفها بالمكاره، فقال: وعزتك لا يدخلها أحد، ثم قال له: ادخل النار فدخلها ثم عاد إلى ربه فقال له: كيف رأيتها؟ فقال: وعزتك لا يسمع بها أحد فيدخلها فحفت بالشهوات فقال: وعزتك لا نجا منها أحد»[6].

والأخبار في هذا كثيرة والمعتمد فيها على النقل [ت ب/١٨٨] الصحيح.

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٣٥. (٢) سورة العراف، ١٩.
(٣) سورة طه، الآية: ١١٨، ١١٩.
(٤) الحديث أورده الهيثمي في مجمع الزوائد ٩/ ١٢١، ٤٦، وفي الإتحافات السنية ٢٦٢.
(٥) الحديث ورد بروايات عدة.
وقد رواه الإمام أحمد في مسنده ٢/ ٣٥٤، ٢/ ٣٣٢، والترمذي ح رقم ٢٥٦٠، والنسائي ٧/ ٣، والبيهقي في سننه الكبرى ١/ ٢٧١، والمنذري في الترغيب والترهيب ٤/ ٤٦٣، وذكره ابن حجر في فتح الباري ١١/ ٣٢٠، والبيهقي في شعب الإيمان ١/ ٢٧١.
(٦) رواه الإمام أحمد في مسنده ٣/ ١٧٩، ١٩١، ٢٦٣، والطحاوي في مشكل الآثار ٢/ ٣٩٠، والمتقي الزبيدي ذكره في كنز العمال ح رقم ٣٥٨٥١، والأذكار للنووي ٢٤٥.

واحتج المخالف: بأنه لا معنى لإعداد الجنة والنار إلا خوف فوات ذلك عند إرادته والله تعالى لا يعجزه شيء إذا أراده في الوقت الذي يريده أن يقول له كن فيكون فلا معنى لتقديم خلق الجنة والنار على وقت الحساب ولا فائدة فيه.

فالجواب: أن هذا كلام يعارض نص القرآن والسنة فهذا لا يلتفت إليه وقد نص الله تعالى على إعدادها بقوله: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (١) ولأن الموجودات كلها ليست موقوفة على الحاجة وإنما إيجادها موقوف على القدرة والإرادة والأصل في هذا: أن الله تعالى لا يثبت في حقه الحاجة لأنه غني على الإطلاق فإذا ارتفعت الحاجة في حقه ثبت ما ذكرناه.

* * *

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٣٣ .

فصل [منكر ونكير]

مسائلة منكر ونكير [ظ ١٦٨/أ] في القبر حق وذهبت المعتزلة إلى أن ذلك محال والدلالة على ذلك ما روى عن ابن عمر قال مشى أبي عمر بين يدي النبي ﷺ فقال له النبي ﷺ: «ادن يا عمر» فدنا رتوة (١) ثم قال: «ادن يا عمر» فدنا رتوة حتى وضع كفه على فخذ رسول الله فقال: «يا عمر كأني بك أول ليلة تخلو في قبرك كيف يأتيك ملكان أحدهما فيقال له منكر والآخر نكير أصواتهما كالرعد القاصف وأعينهما كالبرق الخاطف يكسحان الأرض بشعورهما، فيجلسانك في قبرك وتصير أكفانك في حَقْوِك فيزعجانك ويقلقانك ويقولان لك: من ربك؟ وما تعبد؟ فما أنت قائل لهما يا عمر؟»قال عمر: وعقلي معي يومئذ بأبي أنت وأمي يا رسول الله، قال: «نعم» قال: إذا أكفيكها (٢).

وروى عن سعيد الأودي قال: شهدت [ت ١٨٩/أ] أبا أمامة الباهلي وهو في النزع فقال لي: يا سعيد إذا أنا مت فافعلوا بي كما أمر رسول الله ﷺ قال لنا رسول الله ﷺ: «إذا مات أحد من إخوانكم فسويتم عليه التراب فليقم رجل منكم عند رأسه ثم ليقل: يا فلان بن فلانة وإنه يسمع ولكن لا يجيب ثم ليقل يا فلان بن فلانة فإنه يستوي جالسا ثم ليقل: يا فلان بن فلانة فإنه يقول: أرشدنا -رحمك الله- ولكن لا تسمعون، ثم ليقل: اذكر ما خرجت عليه من الدنيا شهادة أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمدًا عبده ورسوله وإنك رضيت بالله ربا وبمحمد نبيا وبالإسلام دينا وبالقرآن إماما فإنه إذا فعل ذلك أخذ منكر ونكير بيد صاحبه ثم يقول: أخرج بنا من عند هذا ما نصنع عنده وقد لقن حجته ويكون الله حجته دونها فقال له رجل: يا رسول الله فإن لم نعرف اسم أمه قال: فانسبه على حواء» (٣) وقد (٤) [ظ ب/١٦٨] روى حديث فتنة القبر ومسائله منكر ونكير

---

(١) الرتوة: الدرجة والمنزلة والخطوة.
انظر: لسان العرب ج٣ ص١٥٧٩، ط. دار المعارف.

(٢) الحديث رواه الطبراني في الكبير ٥/ ٢٥١، والسيوطي في الدر المنثور ٤/ ٣٧٠، وابن عساكر في تهذيب تاريخ دمشق ٦/ ٢٠٢.

(٣) الحديث ذكره العراقي في المغني في حمل الأسفار ٤/ ١٧٦، والزبيدي في إتحاف السادة المتقين ١٠/ ٣٦٨، وقال: قال العراقي: رواه الطبراني بسند ضعيف.

(٤) عبارة «وقد» مكررة في نسخة [ظ].

جماعة من الصحابة عن رسول الله ﷺ منهم عمر وابن عمر وأبو سعيد الخدري وأبو أمامة الباهلي والبراء بن عازب وعثمان بن عفان وأنس بن مالك وأبو هريرة وعبد الله بن عباس وجابر بن عبد الله الأنصاري رضي الله عنهم. وهي أحاديث صحاح مشاهير رواها الأئمة وهي عندنا بأسانيد حسنة ذكرنا هذا منها على سبيل الاختصار.

والمعتمد في هذه المسألة على النقل والآثار وليس للقياس فيها مجال وإنما اتبع المخالفون فيها القياس وأعرضوا عن الآثار الصحيحة فسألوا قالوا: معلوم أن المسائلة والخطاب إنما تكون لمن هو حي يسمع ويجيب فأما إذا مات فقد زالت الحياة وانتقضت البنية وذلك [ت ب/١٨٩] يمنع من صحة السؤال.

والجواب: وإن قلتم: إنه تعاد حياته إليه وروحه إليه فذلك بعيد أيضا من جهة أنه لا سبيل إلى معرفة هذا وقد بالغ بعض المعتبرين في ذلك فقالوا: إنا ندفن الميت ثم نأتي بعد أيام فنكشفه فنراه على الهيئة التي دفناه عليها لا يتغير عما ترك. ووضع بعضهم على صدر ميته شيئًا من الدخن ثم كشفه بعد أيام فرأى الدخن في المواضع الذي تركه.

قالوا: ولو كان يزول عما هو عليه لزال الدخن عن محله إلى أرض اللحد وإذا امتحن هذا بالاعتبار فلم يوجد له أصل لم يثبت ذلك وما رتبتموه فيه أخبار آحاد وخبر الآحاد لا يوجب العلم وإنما يوجب العمل وهذه المسألة من مسائل العلم فلا يقبل فيها خبر الواحد.

قلنا: أما قولكم إن من شرط السؤال والجواب الحياة فصحيح والأخبار قد ذكر في بعضها أنه تعاد روحه إليه [ظ ١/١٦٩] فيخاطب وهو حي وأما قولهم أنه قد انتقضت بنيته بالموت فلا يصح من وجهتين:

أحدهما: أن نفس الموت لا ينتقض البنية وقد يبقى الميت في قبره على بنيته زمانا لا يتغير عن حاله.

والثاني: أنه قد ينتقض بعض البنية ولا يمنع ذلك من وجود الحياة ولهذا قد يقطع يدا الحيوان ورجلاه وهو حي وإن كانت البنية قد فسدت فهاهنا أيضا لا يمنع [1] وأما

---

(١) في نسخة [ت] لا يمتنع .

من امتجز هذا بصفته [١] في دفنه وترك الدخن على صدره وعلى كفنه فليس بصحيح.

من جهة أن القادر على إقامته وإعادة الروح إليه في قبره قادر أن يعيده ويعيد ما على صدره على ما كان عليه.

ولأنا لا نقبل القياس المعقول إذا عارض الأخبار الصحيحة المشهورة. فأما قولهم إنها أخبار آحاد فليس بصحيح من جهة: أنها أخبار قد ظهرت [ت ١٩٠/أ] واشتهرت ورُويت في الصحاح وتلقتها الأمة بالقبول، وعمل بها الناس ومثل هذا إذا وجد في الأحاديث وجب العلم.

* * *

(١) في نسخة [ت] وأما من امتحن هذا بصفته.

فصل [عذاب القبر ونعيمه]

عذاب القبر ونعيمه حق، **وإن المؤمن: يفتح له في قبره باب إلى الجنة يجد منه** الروح والنعيم.

والكافر: يفتح له باب إلى النار ويجد منه العذاب إلى يوم القيامة وذهبت طوائف المعتزلة إلى أنه لا عذاب في القبر ولا نعيم.

والدلالة على ذلك: ما رُوي عن أبي سعيد الخدري قال: شهدنا مع رسول الله ﷺ جنازة فقال رسول الله ﷺ: **«يا أيها الناس إن هذه الأمة تبتلى في قبورها، فإذا دفن الإنسان فتفرق عنه أصحابه جاءه ملك في يده مطراق فأقعده وقال: ما تقول في هذا الرجل؟ فإن كان مؤمنا قال: أشهد أن لا إله إلا الله** [ظ ب/١٦٩] **وأن محمدا عبده ورسوله،** فيقول: صدقت ثم يفتح له باب إلى النار فيقول: هذا منزلك لو كفرت بربك فأما إذ آمنت فهذا منزلك، فيفتح له باب إلى الجنة فيريد أن ينهض إليه فيقول له: اسكن، فيفسح له في قبره، وإن كان كافرا أو منافقا يقول له: ما تقول في هذا الرجل؟ فيقول: لا أدري سمعت الناس يقولون شيئا فقلت، فيقول: لا دريت ولا تليت ولا اهتديت، ثم يفتح له باب إلى الجنة فيقول له: هذا منزلك لو آمنت بربك فأما إذ كفرت به فإن هذا منزلك بدلت به ويفتح له باب إلى النار ثم يقمعه بالمطراق فيسمعها خلق الله كلهم غير الثقلين» فقال بعض القوم يا رسول الله ما أحد يقول عليه ملك في يده مطرقة إلا هيك عند ذلك، فقال رسول الله ﷺ: ﴿يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ﴾ (١).

وقد روى عذاب القبر ونعيمه عن النبي ﷺ جماعة من الصحابة [ت ب/١٩٠] منهم

---

(١) الحديث ذكره الهيثمي في مجمع الزوائد ٣/ ٤٧، والسيوطي في الدر المنثور ٤/ ٨٠، والزبيدي في إتحاف السادة المتقين ١٠/ ٤١٧، وقال: أما حديث أبي سعيد الخدري فأخرجه أحمد والبزار وابن أبي الدنيا وابن أبي عاصم في السنة وابن مردويه والبيهقي بسند صحيح، وذكره المتقي الهندي في كنز العمال ح رقم ٤٢٥٠٩، والإمام الطبري في تفسيره ١٣/ ١٤٢، والإمام ابن كثير في تفسيره ٤/ ٤١٦، وفي السنة لابن أبي عاصم ٢/ ٤١٧ .

عمر بن الخطاب وابن عمر والبراء بن عازب والمغيرة بن شعبة وأبو موسى الأشعري وعائشة وغيرهم من الصحابة رضوان الله عليهم [١].

وقد استدل أصحابنا في هذه المسألة بالتفسير في آيات من القرآن منها قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا﴾ [٢].

روى عن ابن عباس وجماعة قالوا عذاب [٣] القبر ومنها قوله في قصة فرعون وأصحابه: ﴿أُغْرِقُوا۟ فَأُدْخِلُوا۟ نَارًا﴾ [٤] فذكر دخول النار بفاء التعقيب عقيب الغرق وهو صحيح حسن.

والأخبار نصوص فيه وصريحة به وهي مروية في الكتب الصحاح بالأسانيد المشهورة وهذه المسألة أيضا مبنية على النقل دون العقل فأما المخالف فبنى الأمر فيها على القياس [ط/١٧٠ا] قالوا: قد ثبت في العقل يقينا وقطعا أن الميت لا يحس ولا حياة فيه وأن الألم في وصوله وحصوله إنما هو مقيد مشروط بالحياة فإذا عدمت الحياة زال الإحساس وبطل العذاب.

ومثل هذا نثبته بأخبار الآحاد. قلنا هذا الكلام وأمثاله لا يقابل الأخبار فيوقفها ولا تترك لأجله ولأن الله تعالى يجعل في الأجسام خاصة الإحساس مع الانفراد عن الأرواح، وهذا أمر لا يعجزه ولا يمتنع في قدرته فإذا وردت به الآثار وجب ترك المعقول الظاهر معه.

* * *

(١) في نسخة [ت] بدون «رضي الله عنهم».
(٢) سورة طه: ١٢٤.
(٣) قالوا من نسخة [ت].
(٤) سورة نوح: ٢٥.

فصل [الحساب حق]

الحساب حق يحاسب الله تعالى عباده ومن تحقيق الحساب وزن الأعمال وأن الله تعالى يزن أعمال العباد في ميزان له كفّتان ولسان.

وذهبت المعتزلة إلى أن القول بالميزان باطل ومحال.

والدلالة عليه قوله سبحانه وتعالى: ﴿فَأَمَّا مَن ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ ۝ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ ۝ وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ ۝ فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ﴾[1].

وهذا صريح في وزن الأعمال.

ورُوي عن النبي ﷺ أنه قال في حديث فيه طول «والميزان [ت ١/١٩١] بيد الرحمن له كفتان ولسان بكفة من نور وكفة من ظلمة يوزن فيه أعمال العباد» [2] وساق باقي الحديث.

ودليل آخر قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۝ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ [3] **وهذا أيضا يدل على أن الأعمال توزن.**

وروى عن النبي ﷺ في حديث الشفاعة قال **«فأشفع إلى ربي فيقال: اذهب فمن وجدت في قلبه مثقال حبة حنطة من إيمان فأدخله الجنة»** وذكر الشعيرة والخردلة وساق بقية الحديث قالوا: القول [ظ ب/١٧٠] بوزن الأعمال بالميزان محال من جهة أن الأعمال أعراض والعرض لا وزن له ولا ثقل فيه ولا خفة وما ورد في هذا من الآيات والأخبار فالمراد به المعادلة والمقاربة على سبيل المجاز والاستعارة، كما يقال: فلان كلامه ميزان عقله وفلان يزن كلامه، ويقال: ميزان الشمس وإنما يراد به معيار ارتفاع الشمس ونزولها.

فأما الميزان المعقول فلا.

---

(١) سورة القارعة: ٧ .
(٢) الحديث ذكره الإمام عاصم في السنة لابن أبي عاصم ١/٢٤٣، ٢٤٤، ٢/٣٦٢ .
(٣) سورة الزلزلة: ٧-٨ .

قلنا هذا مخالف لنص القرآن والسنة التي رويناها فلا يلتفت إلى القياس المعقول معها والآثار في الميزان والوزن على سبيل الثقة والخفة منصوص عليه بقوله: ﴿فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ۝١٠٢ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ﴾(١).

وقوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا ۖ وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا ۗ وَكَفَىٰ بِنَا حَٰسِبِينَ﴾(٢).

ورُوى عن النبي ﷺ أنه قال: «يأتي الرجل السمين العظيم لا يزن عند الله جناح بعوضة» والأخبار في هذا كثيرة وقد ذكرناها في كتابنا الكبير بأسانيدها وما ذكروه من المجاز والاستعارة في الكلام عارضه دليل نقله عن الحقيقة.

فأما لهم إن الأعمال أعراض [ت ب/١٩١] والأعراض لا خفة لها ولا ثقل فقد قيد بوزن صحائف الحسنات وصحائف السيئات وقيل بوزن الثواب والإثم وقد حررنا ذلك وبينا فيه كلام أصحابنا في غير هذا الكتاب لأن هذا الكتاب إنما هو على الاختصار والإشارة.

* * *

(١) سورة المؤمنون: ١٠٢، ١٠٣.

(٢) سورة الأنبياء: ٤٧.

فصل [الشفاعة]

الشفاعة في القيامة حق وأول من يشفع نبينا محمد ﷺ ثم الملائكة ثم الأنبياء والعلماء والشهداء والصالحون [ق ١٧١/أ] وزعمت المعتزلة أنه لا شفاعة لأحد يوم القيامة.

والدلالة على ذلك النقل فإن هذه المسألة فيما لا تدرك بالقياس ولا مرجوع في معرفتها إلا إلى الكتاب والسنة فمن ذلك قوله تعالى في صفة الملائكة ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ وَهُم مِّنْ خَشْيَتِهِۦ مُشْفِقُونَ﴾ (١) فأخبر تعالى أنهم إنما يشفعون لمن ارتضى أن يشفعوا إليه فيه.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ﴾ (٢) فأخبر تعالى أنه لا يشفع عنده أحد من عباده إلا بإذنه.

ومن ذلك قوله تعالى: في حق الكفار ﴿فَمَا لَنَا مِن شَٰفِعِينَ ۝ وَلَا صَدِيقٍ حَمِيمٍ﴾ (٣) فظاهره يقتضي أنه قد كان لغيرهم من يشفع وحرموا ذلك لأن ذلك أكبر في الندم وأشد في العقوبة.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾ (٤) رُوي عن جماعة من أهل التفسير: أن المقام المحمود هو الشفاعة ومما يقوي هذا الخبر المشهور عن النبي ﷺ أنه قال: «إذا سمعتم الأذان فقولوا اللهم رب هذه الدعوة التامة والصلاة القائمة أعط محمدًا الوسيلة والفضيلة والدرجة الرفيعة وابعثه المقام المحمود الذي وعدته» (٥).

وروى عن النبي ﷺ أنه قال: «سلوا الله لي الوسيلة فمن سألها حلت له الشفاعة» (٦)

---

(١) سورة الأنبياء، الآية: ٢٨ (٢) سورة البقرة: ٢٨٣.
(٣) سورة الشعراء: ١٠٠. (٤) سورة الإسراء: ٧٩.
(٥) الحديث رواه البيهقي في سننه الكبرى ٤٠٩/١، وذكره المتقي الهندي في كنز العمال ح رقم ٩٩٠، وابن أبي شيبة في مصنفه ٩٨، وابن عدي في الكامل في الضعفاء ١٦١١/٤.
(٦) الحديث أورده الهيثمي في مجمع الزوائد ٣٣٣/١، وقال الهيثمي: رواه الطبراني في الأوسط، وفيه الوليد بن عبد الملك الحراني، وقد ذكره ابن حبان في الثقات وقال: مستقيم الحديث إذا روى عن الثقات. قلت: - أي الهيثمي- وهذا من روايته عن موسى بن أعين وهو ثقة.

وهذا الأخبار تؤكد هذا التفسير.

ودليل آخر من الأحاديث [ت/١٩٢أ] الصحيحة المشهورة المروية في الكتب الصحاح برواية الإثبات الثقات فمن ذلك ما رُوي عن النبي ﷺ أنه قال: «**إن الله تعالى جعل لكل نبي دعوة مجابة وإني ادخرت دعوتي شفاعة لأهل الكبائر من أمتي**» [(١)] ومن ذلك ما رُوي عن النبي ﷺ أنه قال: «**أنا أول من تشقق** [(٢)] **عنه الأرض ولا فخر ولواء الحمد يوم القيامة بيدى ولا فخر وأنا أول من يفتح له باب الجنة ولا** [ظ ب/ ١٧١] **فخر وأنا أول شافع يوم القيامة ولا فخر**» ومن ذلك ما رُوي عن النبي ﷺ أنه قال: «**إذا كان يوم القيامة ماج الناس بعضهم في بعض فيقولون: ألا نمضي إلى أبينا آدم ليشفع لنا فيأتون آدم فيقولون: يا آدم أنت أبو البشر وأنت الذي خلقك الله بيده ونفخ فيك من روحه فاشفع لنا إلى ربك فإما أن يدخلنا الجنة برحمته وإما أن يردنا إلى الدنيا فنعبده، فيقول: لست هنا كم إني عصيت ربي فأخرجني من داره ولكن عليكم بإبراهيم وساق الحديث إلى أن قال لهم عيسى: عليكم بمحمد ﷺ**».

قال: فيأتوني فأقول: أنا لها ثم أتى إلى باب الجنة فأستطرق أو قال: فأخذ بحلقة باب الجنة فيقول الخازن: من أنت؟ فأقول؟ أنا محمد فيقول: بك أمرت أن لا أفتح لأحد قبلك فيفتح لي باب الجنة فأدخل فأجد الجبار مستقبلي فأخر له ساجدا فأحمده بمحامد لم يحمده بها أحد قبلي فيدعني ما شاء الله أن يدعني ثم يقول: يا محمد ارفع رأسك وقل يسمع وسل تعطه واشفع تشفع فأقول: يا رب أمتي أمتي فيقول الله تعالى: اذهب فمن وجدت في قلبه مثقال حبة حنطة من إيمان فأدخله الجنة» [(٣)] وساق الحديث وفيه طول اختصرناه ومن ذلك رُوى عن النبي ﷺ أنه قال: «**أنا أول**

---

(١) الحديث رُوي بروايات كثيرة منها: ما رواه الإمام أحمد في مسنده ٢/ ٤٢٦، ٣/ ١٣٤، والبيهقي في سننه الكبرى ٨/ ١٧، ١٠/ ١٩٠، وعبد الرزاق في مصنفه ح رقم ٢٠٨٦٤، وابن كثير في تفسيره ٧/ ٢٥، وحلية الأولياء لأبي نعيم ٧/ ٣٦٣، وذكره ابن حجر في فتح الباري ١٢/ ٣٧٨، والبغوي في شرح السنة ٥/ ٦، ٧، وابن المبارك في الزهد ١١٣، والمتقي الهندي في كنز العمال ح رقم ٣٩٠٦١، ٣٩٠٨١، والزبيدي في إتحاف السادة المتقين ٢/ ٢٢٦، وغيرهم.

(٢) في [ت] تنشق.

(٣) الحديث رواه الإمام البخاري في صحيحه ٩/ ١٧٩، والإمام مسلم في صحيحه رقم ٣٢٦ كتاب الإيمان.

شافع وأول مشفع ثم تشفع [ت ب/١٩٢] الملائكة ثم النبيون ثم الشهداء ثم الصالحون الأمثل فالأمثل»[١].

ومن ذلك ما رُوي عن النبي ﷺ أنه قال: «يأتي الطفل يوم القيامة مُحبَنطِيا على باب الجنة فيقال له: ادخل الجنة فيقول: لا أدخل حتى يدخل والدي»[٢] وفي لفظ آخر: «لا أدخل حتى يدخل أبي»[٣].

ومن ذلك ما رُوي عن النبي ﷺ أنه صلى على طفل فقال: «اللهم اجعله فرطا لوالديه وشفيعا[٤] [ظ ١٧٢/أ] لهما» ومعلوم أنه لا يسأل مالا سبيل إليه ول كان ذلك لأنكر عليه ومعلوم أن هذا دعاء مشروع في حق الأطفال إلى زماننا هذا لا يوجد له نكير.

واحتج المخالف: بما رُوى عن النبي ﷺ أنه قال: «من قتل نفسه بحديدة فإنه يجاء بها يوم القيامة بطنه في النار خالدا مخلدا فيها» قالوا: وهذا دنب[٥] من فروع الإيمان وهو مخلد به فلو كانت الشفاعة جائزة لكان في حق هذا.

فالجواب: أن هذا محمول على من قتل نفسه مستحلا لذلك ومن استحل قتل نفسه كفر بذلك وخلد في النار ولا تنفعه الشفاعة.

واحتج بقوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾[٦].

---

(١) الحديث رواه ابن ماجه في سننه ح رقم ٤٣٠٨، وذكره السيوطي في الدر المنثور ٢/ ٢٣٠، ٥/ ٩٨، وابن كثير في تفسيره ٢/ ٣٧٥، وإتحاف السادة المتقين للزبيدي ١٠/ ٢٨٥، ٤٨٨، ٤٩٦، وقال الزبيدي: رواه أحمد والترمذي وحسنه ابن ماجه من حديث أبي سعيد.

(٢) الحديث لم نجده.

(٣) لم نقف عليه.

(٤) الحديث رواه الترمذي في جامعه ح رقم ٢٠٤٣١، وورد الحديث بروايات أخرى منها: ما رواه البخاري في صحيحه ٢/ ١٢٠، مسلم في كتاب الإيمان ح رقم ١٧٥، والترمذي أيضا ح رقم ٢٠٤٤، والبيهقي في سننه ٨/ ٢٤، ٩/ ٢٥٥، والبغوي في شرح السنة ١٠/ ١٥٣، وذكره المتقي الهندي في كنز العمال ح رقم ٣٩٩٦٢، ورواه الدارمي في سننه ٢/ ١٩٢.

(٥) الذِّنَّب والدنبة والدِّنَّابة -بتشديد النون- القصير قال الشاعر:

والمرء دنبه في أنفه كزم

انظر ابن منظور لسان العرب: ج٢ ص١٤٣١، ١٤٣٢، ط. دار المعارف.

(٦) سورة غافر: ١٨.

فالجواب: أن الظالمين ها هنا المراد بهم الكفار وأولئك لا تلحقهم الشفاعة والله تعالى قد يسمي الكافر ظالما بقوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (١) قالوا: معلوم أن دار الآخرة دار الجزاء والعذاب واستيفاء الحقوق فإذا أسقطت الذنوب وأزيلت العقوبات بالشفاعات كان في ذلك إمراج لأهل الباطل في ذنوبهم ثم يتكلون على الشفاعة فيؤدى ذلك إلى فساد عظيم مع الخروج عن حقيقة الجزاء [ت ١٩٣/أ] والعدل ورد المظالم وهذا غير جائز.

قلنا: كما أن الآخرة دار الجزاء والعدل هي دار الإنعام والفضل ومن الإنعام أن تقبل شفاعة الشافعين في المذنبين وقد بينا في مسألة قبول التوبة أن العفو والمغفرة لا ينافي العدل من جهة أنه إسقاط حق.

ولهذا روى عن النبي ﷺ أنه قال: «إذا كان يوم القيامة نادى منادٍ ألا لا يقوم إلا من وقع أجره على الله فيقولون: من هذا فيقول من عفا عن أخيه المسلم» (٢) وإذا كان العفو [ط ب/١٧٢] محمودا في حق العباد وفيه الفضل والإحسان في كونه فقيرا إلى عوضه فالله تعالى الغني أولى بالمحامد والمدائح مع غنائه وفضله.

* * *

---

(١) سورة المائدة: ٤٥ .

(٢) الحديث ذكره الهيثمي في مجمع الزوائد ٢٠٦/٧ .

فصل [لا يخلد الله في النار مذنبي المسلمين]

لا يخلد الله في النار مذنبي المسلمين، بل يعذبهم بذنوبهم أو ببعضها ويقبل فيهم شفاعة الشافعين فيخرجهم من النار.

وذهبت طوائف من المعتزلة: أن الله تعالى: يخلد في النار كل من دخلها من المسلمين والدلالة على ما قلناه: ما رُوي عن النبي ﷺ أنه قال: **«يخرج قوم من النار بعدما امتُحِشوا وصاروا فحما فيلقون في نهر الحياة فينبتون كما تنبت الحبة في حميل السيل، ثم يدخلهم الله الجنة مكتوبًا على جباههم هؤلاء الجهنميون»** [(١)] وهذا حديث صحيح مشهور نقله الأئمة الثقات وتلقته الأمة بالقبول.

ورُوي عن النبي ﷺ أنه قال في حديث الشفاعة: **«فيخرج الله تعالى من النار من قال لا إله إلا الله في عمره مرة واحدة»** [(٢)] وفي لفظ آخر في حديث الشفاعة **«ولا يبقى إلا من حبسه القرآن»** [(٣)] يريد ممن أخبر الله تعالى عنه أنه مخلد لكفره.

ودليل آخر [ت ب/١٩٣] قد ثبت للمذنب أعلى وصف الإسلام وله خصال من خصال الإيمان فلو جاز لقائل أن يقول يسقط حكم ما ثبت من إسلامه وإيمانه لما ثبت من ارتكاب ذنوبه لجاز أن يقول قائل بل يسقط حكم ما ثبت من ذنوبه وخطاياه لما ثبت من إسلامه وخصال إيمانه ويقفان سواء بل هذا القائل أرجح من وجهين:

أحدهما: أن العفو عنه من باب الإنعام والفضل فالله تعالى أهل لذلك ووليه وذلك مما يمدح عليه على ما قدمنا.

والثاني: أن الاستيفاء بقدر الجريمة لا أكثر من ذلك من باب العدل والله تعالى العدل الذي لا يجوز في حكمه والذي ذكروه يمنع من استعمال العدل ومن استعمال الجود والفضل وذلك يقتضي المذام والله تعالى [ظ ٩/١٧٣] يتنزه عن ذلك.

---

(١) الحديث سبق تخريجه.
(٢) الحديث سبق تخريجه.
(٣) جاء في هامش نسخة [ت] أي هو نقول: إنه مخلد بدليل نص القرآن فيه.

واحتج المخالف: أن الله تعالى لم يذكر أحدًا دخل النار إلا وذكر أنه خالد فيها فإذا ثبت أن هذا المذنب المرتكب للكبائر الذي مات مصرًا عليها لا شك أنه يدخل النار ويردها وأنه يستحقها بذنبه فإذا دخل النار وجب أن لا يكون له سبيل إلى النجاة منها لأنه لم يرد ذلك في القرآن.

وما رُوي في السنة فأخبار الآحاد لا توجب العمل فلا يترك القران الذي ثبت بالتواتر بطريق مظنون.

فالجواب: أن جميع ما ذكر فيه الخلود وارد في الكفار فأما في أهل الذنوب من الملة فلا ذكر لهم في ذلك ولا مساواة بينهم وبين الكفار ولهذا نفى الله تعالى المساواة بينهم بقوله تعالى: ﴿أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا لَّا يَسْتَوُونَ﴾[1]

ومثله في القرآن كثير وقوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا ﴿٧١﴾ ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوا وَّنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا﴾ [2] وقوله تعالى: ﴿وَآخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللَّهُ أَن يَتُوبَ عَلَيْهِمْ﴾[ت/١٩٤][3].

وهذه الآيات تدل على أنهم يعذبون لا غير وإذا ثبت هذا فليست الأخبار الواردة معارضة للقرآن، بل موافقة له فلا يؤدي القول بها إلى إسقاط القرآن.

* * *

---

(١) سورة السجدة: ١٨ .
(٢) سورة مريم: ٧٢ .
(٣) سورة التوبة: ١٠٢ .

فصل [القضايا الواقعة على الموجودات]

القضايا الواقعة على الموجودات من حسن وقبيح وواجب ومحظور وجائز ومدح وذم وثواب وعقاب مثال ذلك متلقاة من الشرع ولم يثبت شيء منها بالعقل وهو اختيار عامة مشايخنا وكان أبو الحسن التميمي من أصحابنا يقول إنها قضايا العقل وهو قول المعتزلة والدلالة على ذلك من طريقين:

أحدهما: النقل، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (١) أخبر الله تعالى في هذه الآية أن العذاب إنما هو ببعثه الرسل لا بالعقل [ظ ب/١٧٣] وعلى قولهم: إنه بالعقل ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُم بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِن قَبْلِ أَن نَّذِلَّ وَنَخْزَىٰ﴾ (٢) ومن ذلك قوله تعالى: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ (٣) فدل على أن العقل ليس بحجة ملزمة، وإنما هو آلة موصلة.

والطريق الثاني: المعقول: فمن ذلك أنه لو كان العقل طريقا إلى الحكم بقضية لوجب أن يسلط على كل القضايا ونحن نعلم انحصار العقل عن كثير من القضايا حتى يبقى فيها متحيرا يدخل فيها على سبيل الفهم والغلبة فمن ذلك واجبات العبادات بأسرها كالصلاة والصوم والزكاة والحج ليس شيء من قضاياها وصورها وأحوالها إلا والعقل محجور فيه ممنوع من الوقوف على معناه.

ومن ذلك المقادير والمعدودات فإنها أيضا يهتدي العقل إليها مثل تقدير النصاب في الإبل تارة بخمس وتارة بعشر وتارة بأكثر وكذلك سائر نصب الزكاة وأعداد الركعات وأعداد أشواط الحج في الطواف [ت ب/١٩٤] والسعي وأمثاله وكذلك مقادير العدة ومنها شهر ومنها ثلاثة أشهر ومنها ثلاث حيض وأمثال ذلك.

وإذا اثبت هذا بطل أن تكون القضايا مضافة إليه إذا لو كان كذلك لما التزم قضية

---

(١) سورة الإسراء: ١٥ .
(٢) سورة القصص: ٤٧ .
(٣) سورة النساء: ١٦٥ .

يأباها، ويعجز عن تحصيل معناها إلا ترى أن الشرع لما كان قاضيا لم ينخرم عنه قضية وهذا جلي واضح.

قالوا: هذه القضايا التي ذكرتم ثم وإن عجز العقل عن فهمها إلا أنه قد وثق فيها بحكمة المكلف الملزم، وإنه وضع قضاياه على المصلحة غير أنه أخفى عنا الوصول إليها فسلمنا بذلك، وهذا إنما عرفناه بالعقل فما خرجنا عن قضية العقل فيه.

قلنا: انقباضه عند فهم المصلحة، والحكمة تسليم لغيره [ظ ١/١٧٤] ودخول في قضية من سواه على وجه القهر والقسر، وهذا كاف في تقصيره ونقصه عن العلم بحقائق المصالح، والوقوف على غاياتها إطلاعه على ما ظهر لا بسبب إبدائه من نفسه، وإنما هو تعليم تسلمه من غيره غير أنه لما قرن عليه وأنس به وبعد عنه المبتدى به قضى أنه مستفاد من عنده.

وهو في هذه الدعوى كاذب قطعًا، وشهد لهذا شيئان:

أحدهما: أنا نعلم ونتحقق: أن العقل إنما يصل إلى المعارف بالملابسة والتجربة، وإلا فلو نشأ الإنسان بحكم الوحدة وعاش على الانفراد والعزلة، لخفي عليه عامة أمور دنياه، ولم يقف على مطلوب أمر.

ويشهد لهذا: أن من يمارس الأعمال لم يثبت له الاختيار، ولم يوصف بالرشد، ولو كانت الأمور من قضايا العقل، لعلمها بنوادر الأحوال، ويشهد لهذا أن الله تعالى افتتح أبانا آدم بتعليم الأسماء كلها، فدل على أنه لا سبيل للعقل بنفسه إلى ذلك.

والثاني: أنا نعلم ونتحقق: أن الفعل محبوس في القلب أو الرأس على اختلاف الناس فيه محجور عليه في التصرف بنفسه وإنما يصل إلى [ت ١/١٩٥] المعارف بوسائط الآلات والأدوات من السمع، والبصر، وبقية آلات الحس وهذه الآلات، إنما توصل إليه صور الموجودات، وكيفياتها، وتأثيراتها إلى غير ذلك بما تدركه بالآلات المدركة فهو يحمل عنها، ويتصرف فيها بوصله إليه.

فأما أن يكون ذلك ابتكارًا من نفسه فلا، فإذا أثبت هذا علمنا أنه لا معرفة للعقل بشيء إلا بطريق البلاغة، والخبر لا غير، وهذا جلي واضح لا خفاء به.

قالوا: الأدوات توصل إلى العقل الصورَ، والكيفيات، والخواص، فيتصرف فيها تصرف الطبيب في آلة الصيدلة، والقضايا حكمه [ظ ب/١٧٤] وتعريف الأعيان، والصفات منقولة إليه.

قلنا: اعلم: أن القضايا يتسلمها العقل، ويتصرف في فهمها، فأما في إنشاء أمر بيديه من قبل نفسه فلا، وهذا جلي واضح.

واحتج المخالف: بأن قال: إذا أنصف الإنسان من نفسه عُلم بيديه العقول أن الإحسان حسن، والإيلام قبيح، وأن من أنعم على إنسان نعمة والاها واستدامها، وحصل له نفعها إنه يستحق عليه الشكر، فيكون شكره واجبا عقلا.

ولأنا لا نحتاج في ذلك إلى شرع حتى لو أنكر منكر استجهله العقلاء وأزروا على عقله، ولو لم يكن ذلك من قضية العقلاء لافتقر الأمر فيه إلى شرع، وهذا معدوم.

فالجواب: أنه إنما نسلم لهم على هذه الدعوى لو كان العقل سابقا للشرع أو منفردًا عنه في زمان ما ونحن نعلم أن الله تعالى افتتح هذا العالم الإنساني بالأب الأكبر آدم، وأنه أرسله إلى ولده وعلمه الأسماء كلها بجميع ما تدعيه العقول يسلم لما فيها الدعوى إذا لم يكن سبقها مَنْ وطأ لها التعريف، ووقفها على المطلوب.

ولأنا لا ننكر: أن العقل تدركه بعض الأحوال ويعلمها إما بالعادة المطردة، أو بالإنس أو باستخراج التعليل، ويكون بذلك موافقا للشرع السابق له والقاضي عليه، لكنه جهل سبقه إليه، فظن أنه المبتكر له، [ت ب/١٩٥] فإن كثيرا مما أتى به الشرع جلاه بالبيان، والبرهان على العقل حتى لصق به، وقبله، واستقرت صحته عنده ثم بقيت المعاني متداولة، ونسي المبلغ، وكذب المنتحل المدعي، ومثل هذا لا يعول عليه.

فأما قولهم: إن شكر المنعم يجب عقلا، فليس بصحيح بل كثير من العقلاء يقولون إن شكر المنعم لا يجب عقلا من جهة: أنه لو قيل لنا من المنعِم؟ لقلنا: من فعل الإحسان مجانا لا يرغب عنه في عوض، ولا تحصيل بدل إذا كان طالب البدل، ومحصل العوض تاجرًا لا منعما محسنا فلو كان الشكر [ظ أ/١٧٥] عنه واجبًا لأفضل إلى خروجه عن الإنعام وهذا جلي واضح في أن شكر المنعم لا يجب عقلا.

قالوا: لو كان العقل لا يفضي بالواجب لوجب إذا حضرنا منتحلا للنبوة لما وجب

علينا سماع قوله، ولا النظر في معجزته، وذلك يؤدي إلى أنه لا يتبع الرسول ولا يلتفت إلى قوله، وما يؤدي إلى ذلك فهو قول محال لما يؤدي إلى إبطال الشرائع.

قلنا: إذا ثبت أن الله تعالى افتتح العالم بنبوة أبيهم آدم: فإن ما وجب عليهم اتباع الأنبياء ومطالبتهم بالمعجزات نقلا عنهم لأنه عرفهم أنه ما من أمة إلا وسيبعث فيها نبي، وأنه لابد له في نبوته من إثبات معجزة فطالبوه بذلك، واتبعوه عند ثبوت حجته، ولأن النبي ﷺ في ظهوره بالشرع يجري مجرى المدعى المطالب بالحق لخصمه، والأصل في المطلوب براءة ذمته من حق، إلا أن العلائق حدوثها ممكن، فلابد للمدعي عليه من مطالبة المدعى بالحجة.

إما ليظهر العلائق الملزمة فإن عدمت فليبقى ذلك المدعي على حكم الأصل وهذه قضية شرعية تقبلها العقول ولا تأباها وقد مرت عليها العادات، واستقرت في النفوس.

ويحقق هذا أنه لو قال: أنا نبي ولكن ليس إليكم لما نطالبه بالبينة على ثبوته [ت/١٩٦] وبصحة دعواه، لأنا أبرياء من دعوته فعلمنا أن هذه قضية شرعية أنس بها العقل وعمل بها.

* * *

باب القول في النبوات

فصل [إرسال الرسل]

إرسال الرسل من الله تعالى إلى عباده أمر جائز، وذهب طوائف من الملاحدة والبراهمة والدهرية إلى أن ذلك غير جائز.

وحكى عن طائفة من الملاحدة أنهم قالوا الرسالة جائزة لكن الرسول إلى كل إنسان [1] ما أتاه من العقل والدلالة علقولنا أنه ثبت بالأدلة القاطعة أن للعالم [ظ ب/١٧٠] إلهًا يملكهم وأن له عليهم حقًا بمقتضى الملك، وقد ثبت تقصير العباد عن النهايات في العالم حتى نجد كثيرًا من المعلومات قصروا عنها واحتاجوا فيها إلى قبول الأخبار لتقصير العقول عن بلوغها إلى بطريق التلقي والنقل.

والسر الذي يستند هذا إليه، أن الإله الواحد تفرد بالعلم الكلي، فلو استغنى العالم عن أخذهم عنه لأدى ذلك إلى مساواتهم له في العلم [2] وذلك أمر يعلم فساده قطعًا ويقينا وعليه أدلة جلية قاطعة وإذا ثبت افتقارهم إلى دقيق العلم، وغوامض الحكمة وعرفان ما يجب له على العباد اقتضى ذلك جواز مُبَلِّغ ينصبه لهم ليوصلهم من ذلك إلى ما خفي عليهم مما لا يتم استقامتهم إلا به.

ودليل آخر: قد نجد تباين العقلاء في كثير من المسائل، واختلافهم في تحسين مستحسن، وتقبيح مستقبح، وقد يتعلق كل واحد من المختلفين بأمرٍ ترى وقوفه معه ولو كان العالم يستقلون بنفوسهم ويستغنون بعقولهم في جميع ما يحتاجون إليه لاقتضى ذلك أن تزول الشبه عنهم ويقفون بأجمعهم على الحجة الموجبة للخلاص المعقبة للسلامة.

ولما علم نياتهم في ذلك [ت ب/١٩٦] جدًا، وإن كان كل واحد منهم يعيب على الآخر مسألةً ويوافقه في أخرى دل على ارتضاء كل واحدٍ منهم عقل صاحبه فيما

---

(١) في نسخة [ت] إلى كل نفس وكل إنسان.

(٢) في نسخة [ت] لأدى ذلك إلى مساواة بينهما في العلم.

وافق، والطعن فيما خالفه، وهذا إقرار من الكل بالتقصير، والحاجة.

وذلك يوجب افتقارهم إلى أخبار الباري تعالى لهم، مما خفي عليهم، وهذا دليل كاف في تجويز إرسال الرسل جلي واضح.

قالوا: الاختلاف الواقع بينهم عند الاشتباه لا يعطي خروج الكل عن أصله بل يقتضي بإصابة واحدة، وخطأ آخر: فإذا قد ثبت أن كل العقول لا تخرج عنها كل الإصابة فقد حصل الغناء عن أعلامهم [ط ١٧٦/أ] بما عملوه ووصلوا إليه، ولو أن ذلك القاصر اتسع زمانه وأجاد نظره ساوى المصيب في الوصول إلى الحق غير أنه عوقته عوائق فبقى على تقصيره.

والحق: لا ننكر تقصير الآحاد، ولا نجيز خروج الحق عن الكل.

قلنا: المسائل ثلاثة أقسام:

أحدها: قسم اتفقوا على معرفته والتساوي فيه.

والثاني: قسم اتفقوا على جهالته وأن لا سبيل لهم عليه.

والثالث: قسم تنازعوا فيه.

فالقسم الأوسط يوجب افتقار الكل إلى من يوقفهم على الصواب فيه، وقد وجد في ذلك مسائل جماعة.

منها: علم الكواكب وانتقالاتها، وأسمائها، وصورها.

ومنها: علم الخواص والطبائع.

ومنها: ما يجب للإله من الحقوق الثابتة بمقتضى الملكة التي تحصل بها رضاه والقسم الآخر وهو ما اختلفوا فيه.

فيفتقرون إلى إزالة الاشتباه، وبيان محض الحق فيه كالذي قبله وهذا يبطل ما قالوه. فصل الشرائع على ضربين:

أحدهما: معلوم يستند في تحصيله إلى الخبر فهذا مما لا يجوز دخول النسخ عليه وذلك مثل إثبات الإله، ومعرفة ما يستحقه من التوحيد كالأسماء والصفات، وأمثال

ذلك وبهذا تساوت الشرائع في جميع ذلك [١] ولم يختلف فيه.

والأصل [ت ١٩٧/أ] في هذا أنّ دخول النسخ على الأخبار المحضة يؤدي إلى الكذب وقد استوفينا ذلك في مواضع منها: (أصول الفقه) ومنها: كتاب (ناسخ القرآن ومنسوخه) بما يغنينا عن الإطالة كما هنا [٢]. وانعقاد الإجماع عليه كان فيه.

ولذلك لم يفتقر إلى إسهاب.

والضرب الثاني: (المعلومات التكاليفية) من الأمر والنهي فهذا مما لا يجوز دخول النسخ عليه. فيجوز أن يأتي مسألة من ذلك ثم يأتي بعدها مسألة أخرى تنسخها أو ينسخ كثير من أحكامها [ظ ١٧٦/ب].

وذهبت طوائف اليهود إلى أنه لا يجوز نسخ الشرائع ثم اختلفوا.

فقالت طائفة منهم: لا يجوز ذلك شرعًا ولا عقلاً ولا وُجد ذلك أصلاً.

وقالت طائفة أخرى منهم: يجوز ذلك عقلاً ولا يجوز شرعًا.

وقالت طائفة أخرى: يجوز شرعًا ولا يجوز عقلاً.

وقال قوم منهم: يجوز النسخ الأخف بالأغلظ فإمّا بمثله أو دونه فلا. وهذه المسألة بنوا عليها أمر عيسى ونبينا محمد عليهما السلام فمنهم من قال: إنهما كانا مُحتالين ولا نبوة لهما ومنهم من قال: أنّهما كانا نبيين إلا أنهما لم يبعثا بنسْخ شريعة موسى لأن النسخ لا يجوز.

ومنهم من قال في عيسى ذلك، فأما محمد عليه السلام فإنهم قالوا إنه بُعث إلى العرب والأميين.

فأما إلى بني إسرائيل فلم يبعث إليهم. والدلالة على جواز النسخ في الجملة يقع بطريقين.

أحدهما: بطريق الدلالة عليه.

والثاني: بطريق الوجود والوقوع.

---

(١) في نسخة [ت] في الجميع.

(٢) في نسخة [ت] هاهنا.

فأما الدلالة عليه فنقول: الشرائع الأمر فيها موقوف على إرادة المشرِّع المكلِّف عند قوم وعلى المصلحة عند آخرين فإن كانت موقوفة على الإرادة المطلقة فليس بمستبعد أن يريد المريد أمرًا من الأمور في زمن دون زمن وفي حق قوم [(١)] دون قوم.

ولهذا نجده [ت ١٩٧/ب] واقعًا فيها بيننا. وإرادة الانتقال في ذلك تتلو البداية الثانية فإنه كما أراد أن يبعث زيدًا دون عمرو. أراد أن يكون أحد الرجلين رسولاً والآخر مرسلاً إليه. فكذلك يجوز أن يريد تكليفه أمرًا دون غيره وهذا جلي واضح لا إشكال فيه.

وإن كان الأمر مبينًّا على المصلحة. فقد تختلف المصالح باختلاف الأشخاص تارة وباختلاف الأزمان أخرى وقد يكون الأمر مصلحة على صفة ومفسدة على صفةٍ، وقد يكون حسنًا في وقت وقبيحًا في وقت [ظ ١٧٧/أ] فاقتضى ذلك جواز النسخ والتغيير وهذا جلي واضح.

قالوا: كلا الأمرين لا يقتضي جواز النسخ؛ أما على قول القائلين بأن التكليف موقوف على الإرادة؛ فإن الإرادة مضبوطة بالصحة التي تمنع من التناقض، والعبث في النسخ تناقض وعبث.

كما أن النبوة عندكم موقوفة على الإرادة، وإن كانت مضبوطة بالصحة حتى لا يكون النبي كاذبًا ولا مجنونًا.

وأما على قول القائلين بالمصلحة ففاسد من جهة أن الشيء متى كان مصلحة وجب أن لا ينقلب إلى فساد، ولا يجوز الانحراف عنه مع كونه مصلحة.

قلنا: الإرادة مشروطة في حق الحكيم بالصحة. وإذا أثبت للمراد مقصود صحيح معلق بزمان أو بشخص حتى زال بزوال الزمان أو الشخص كان ذلك بعيدًا عن العبث. محروسًا من التناقض. وهذا يعلمه كل عاقل من نفسه. وإن الانتقال عن المراد ليس بممنوع منه.

وفي نسخ الشرائع مقصود صحيح وهو الابتلاء الذي يظهر معه القول، والطاعة،

---

(١) كلمة «قوم» ساقطة من نسخة [ت].

والانقياد، والتسليم، وترك الاعتراض. وقد نبه الله تعالى على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾[(١)].

وإذا ثبت فيه مقصود صحيح، ومطلوب معتبر، لم يدخل في حيز العبث وأما المصالح فلا يبعد أن يكون الشيء مصلحة في زمان دون زمان، وفي حق شخص دون شخص على ما قررنا.

ولهذا، العبادات عندكم تختص بمواضع وهي الهياكل المعدة دون غيرها ويحل صيد السمك إلا في يوم السبت وأمثال ذلك فبان بهذا أن المصالح تختلف على ما ذكرنا.

والطريق الثاني: وهو وجود ذلك ووقوعه على وجه لا يدفعه إلا معاند لا يلتفت [ظ/١٧٧ب]إليه. وذلك أنه قد ثبت من شريعة آدم وأنبياء بعده[(٢)]: أنه لا يجوز للإنسان أن يتزوج بأمه وأخته وابنته، وجميع محارمه وعلى هذا دين المجوس الذين ينتمون إلى دين إدريس.

وذلك مرفوع في دين موسى منسوخ بعد أن كان شرعًا، وكذلك العمل في السبت مُباحًا وصيد السمك فيه مباحًا فإنما حُرم ذلك في زمان موسى.

ومن ذلك الشحوم كانت مباحة في الدين السالف وإنما حُرم في دين موسى بعد أن مضى بُرهة من زمانه. وهي مباحة ولو تتبع ذلك لكثر[(٣)]. وإذا كان ذلك واقعًا موجودًا قد دخلوا فيه والتزموه. كان امتناعهم منه فيما بعد ذلك أمرًا باطلاً.

واحتج المخالف: بأنّ اختيار ما يختار دينًا، ويصلح للرضا ليس ذلك إلا لما هو عليه من وصف الصلاح والحسن، واستحقاق المدح بمتابعته. وإنما هو كذلك لما هو عليه من صفاته النفسية، وصفات النفس لا تتغير ما كانت النفس باقية والإعراض عن الحسن والمصالح -وهو على ما به- أمر محال، وقد ثبت أن شريعة موسى صلاح،

---

(١) سورة النحل الآية ١٠١.
(٢) في نسخة [ت] وأنبياء من بعده.
(٣) في هامش نسخة [ت] ولو تتبع ذلك، أي المنسوخات.

وحق، ودين مُرْضٍ لله عز وجل فلا وجه للرجوع عنه مع بقائه على صفة المدح والصحة.

فالجواب: [ت ١٩٨/ب]أن لا نقول: إن ما شُرِع من الدين صالح لنفسه وعينه. وإنما هو صالح لإرادة الشارع له.

والدليل على هذا: أنه قد يكون الشيء بعينه على صفةٍ حسنًا وعلى صفة أخرى قبيحًا كالوطء إذا استند إلى عقد نكاح [(١)] كان مباحًا وحسنًا وإذا كان على صفة الزنا كان قبيحًا. ولو كان أحد الحكمين ثابتًا له لنفسه ولعينه لما جاز أن يتغير عن ذلك بحال.

ولأنا قد بينا: أنه قد يكون الشيء صالحًا في حق شخص دون شخص ألا ترى: أنّ التكليف صالح في حق موسى وهارون ومن وافقهما ولا صلاح فيه في حق فرعون وهامان؟ فإن ترك العمل في السبت [ظ ١٧٨/أ] صلاح، وفي غير السبت لا صلاح فيه.

ولهذا تجب العبادات في زمان دون زمان. ويحرم فعلها في زمان دون زمان وفي مكان دون مكان ألا ترى أن من دينهم أن الصلاة في الهيكل حسنة، وفي غير الهياكل الخاصة بخلاف ذلك.

وكذلك قد كان إباحة السبت زمانًا قبل موسى صالحًا ثم صار في حق الناس في زمان موسى غير صالح على ما قررنا ذلك فيما تقدم من الأشياء المنسوخة.

واحتج: بأنه إنما يختار المختار أمرًا ويراه صوابًا إذا ظهرت له صحته، ومصلحته وحسنه. فإذا انتقل عنه فلا يكون الانتقال عنه إلا على سبيل البداء وهو أن يظهر له من فساده ما لم يكن ظهر حين اختياره.

وهذا إنما يجوز في حق من ستخفى عليه الأمور وحقائقها، والله تعالى لا يجوز في حقه ذلك.

فالجواب: أن البداء يخالف النسخ. وذلك أن النسخ: هو ما علم الآمر بحال

---

(١) كلمة «نكاح» نسخة [ت].

الناسخ حين علمه بحال المنسوخ والبداء أن يخفى عليه أمر الثاني في حال اختياره للأمر الأول. وإذا اختلف أمر البداء وأمر النسخ وجب أن يكون أحدهما غير الآمر.

ومما [ت ١٩٩/أ] يحقق هذا. وهو أن الله تعالى. صدف العالم باختلاف الصفات، والأحوال وتغييرها، وتعليمها. فتارة يكون الإنسان نطفة، وتارة يكون مضغة، وتارة يكون علقة، وتارة عظمًا عليه لحم، وعصب، وتارة طفلاً، وتارة صبيًا، وتارة غلامًا، وتارة شابًا، وتارة كهلاً، وتارة شيخًا، وتارة حيًا، وتارة ميتًا، وتارة مَنِيًّا [(١)] وتارة مُنْتَقِضًا.

ولا يدل ذلك على إثبات البداء في حقه. بل إنما هو اختيار الأحوال وإظهار الحكمة فيها على ما بينه في كتابه واستخرجه العلماء من الحكم في ذلك وهذا ظاهر لا خفاء به فكذلك [(٢)] لا يبعد أن يكون في الخطاب مثل ذلك ولا فرق [ظ ١٧٨/ب] فصل نبينا محمد ﷺ نبي مرسل بعثه الله إلى جميع العالمين. وذهبت اليهود والنصارى إلى أنه ليس بنبي [(٣)] وقالت طائفة يسيرة منهم: هو نبي إلى العرب لا إلى بني إسرائيل.

والدلالة على نبوته: ظهور المعجزة على يديه، وذلك أن المعجزة هي دليل النبوة والرسالة. وإنما سميت دليل النبوة والرسالة معجزة من جهة أنه يعجز عنه جميع العباد إلا بمعونة من الله تعالى لواحد. تخص به ويحصل له بطريق إلهي. فهو بذلك ناقض للعادات، خارج عن المعهود والمتعارف ألذي تنتهي القدرة إلى مثله أو إلى ما يقاربه [(٤)].

وقد وجد ذلك على يد نبينا محمد ﷺ عدة مرار كثيرة فمن ذلك القرآن وهو [(٥)] معجزة دائمة باقية، لا تزول، ولا تتغير ووجه المعجزة منه من وجوه:

أحدها: صحة نظمه الظاهرة الأساليب، التي لا يقدر أحد من العالم على الإتيان

---

(١) في نسخة [ت] مَبْنِيًّا.
(٢) في نسخة [ت] وكذلك.
(٣) في نسخة [ت] بنبي. وهو الصواب.
(٤) في نسخة [ت] مقاربه.
(٥) في نسخة [ظ] وهي. والصواب ما أوردناه من نسخة [ت].

بشيء منها . فإنه يأتي بالقصة مرة باللفظ الوجيز [ت ١٩٩/ب] البليغ الذي لا ينقص بقلته عن تحصيل ما يراد منه ، ويأتي بها مرة باللفظ الطويل فلا يزيد بذلك عما وقع الأمر عليه . وذلك مما عجز عنه البلغاء والفصحاء .

ومن ذلك أنه اشتمل على أخبار ماضية من أخبار الأمم ، والأنبياء وكانت صحيحة معروفة عند التابعين والأنبياء والكتب ، ولهذا نبه الله على ذلك بقوله : ﴿وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ﴾ (١) وقوله : ﴿إِنَّ هَٰذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَىٰ ۝ صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ﴾ (٢) وقوله تعالى : ﴿أَوَلَمْ يَكُن لَّهُمْ آيَةً أَن يَعْلَمَهُ عُلَمَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾(٣) .

ومن ذلك أنه اشتمل على حوادث ستقع مستأنفة ، فكانت كما أخبر . ومن ذلك قوله تعالى : ﴿الم ۝ غُلِبَتِ الرُّومُ ۝ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُم مِّن بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ۝ فِي بِضْعِ سِنِينَ ۗ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِن بَعْدُ ۚ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ﴾ (٤) وقوله تعالى : ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ (٥) .

ومن ذلك أنه محفوظ من الاختلاف المفسد والأخبار المتناقضة بل هو مستمر على [ط ١٧٩/أ] الصحة ، يشهد بعضه لبعض . ويشهد لذلك قوله تعالى : ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾(٦) .

وهذا وأمثاله: مما يدل على إثبات نبوته ؛ لأنه لو كان هذا القرآن شعرًا أو سحرًا ، أو كلام البشر ، لما عجز جميع الناس أن يأتوا بمثله أو بمثل شيء منه . ولكانت الهِمَمَ -مع التقريع الوجيع ، وطلب الرياسة ، والرفعة -أن يبادروا ، ولو واحد منهم ، فيأتي بمثل سورة منه في صحته وأسلوبه ووصفه ، وكانوا يستغنون بذلك عن القتال والقتل ونهب الأموال وسبي الذراري .

فلما مالوا عن ذلك معرضين ، علمنا : أنه معجزة حق ، وبرهان صدق ، جاء من عند الله تعالى [ت ٢٠٠/أ] لا تدفع حجته ولم يوت نبي من الأنبياء مثل هذا ولا مثل شيء منه .

---

(١) سورة الشعراء : ١٩٦ .
(٢) سورة الأعلى : ١٨ ، ١٩ .
(٣) سورة الشعراء : ١٩٧ .
(٤) سورة الروم : ١ ، ٢ ، ٣ .
(٥) سورة التوبة : ٣٣ .
(٦) سورة النساء : ٨٢ .

ومما يقوي إثبات القرآن معجزة للنبي ﷺ أن كل نبي بُعث في أمة -فيما [(١)] غلب من أحوالهم- كان ما [(٢)] يؤيده الله به من المعجزة من جنس ما يدعونه وينتحلونه، ويتداولونه بينهم، فيكونون به أبصر، وبصحته وفساده أعرف.

حتى إذا تحيروا عن معرفته وقصروا عن كنهه. علموا أنه ليس من طوقه ولا من قدرته، مع كونه واحدًا منهم، حتى قوي ذلك بأنّهم لا يعرفونه بالتعرض لتلك الصناعة.

فبُعث موسى في زمان السحرة فكانت معجزته انقلاب العصا حية، وبُعث عيسى في زمان الطب فأحيا الموتى وشفى من الأمراض بإذن الله تعالى، وبُعث نبينا محمد ﷺ وعليهم [(٣)] في زمان الفصحاء والبلغاء والشعراء والخطباء، الذين يعرفون النظم والنثر. ويدعون كمال الصناعة فيه على اختلاف فنونه وأقسامه، فجعل القرآن حجته، ومعجزته.

حتى إذا تيقنوا انفراده بالبلاغة، والجزالة، والفصاحة. التي يَقْصِدُون عن مثلها. مع كونه مثلهم، علموا أنه ليس من كلامه، ولا من قوله وهذا الجلي [(٤)] واضح.

وقوي الأمر في ذلك بأن انحصروا [ظ ١٧٩/ب] عن الإتيان بمثله مع المبالغة في عداوة النبي ﷺ، وعنادهم له ورضوا ببذل نفوسهم في فنون العظائم ثم استمر الأمر على ذلك [(٥)] زمان بعد زمان، وناسًا [(٦)] بعد ناس. وقد فزع كل قوم عندما يعجزهم إلى أن يلتمسوا جميع الصناع، وأرباب الخبرة ليستنصروا بهم على حَلِّ المعجزات.

ولهذا أرسل فرعون في المدائن حاشرين، فجمع السحرة [(٧)] [ت ٢٠٠/ب] فلما عدم ذلك في حق القرآن علمنا أنهم قد أعجزوا عنه، واستقر ذلك فيهم، وثبتت الحجة به قطعًا ويقينًا.

ومن ذلك ما تظاهرت به الأخبار، واشتهرت به الرواية، واستفاض بين الناس

---

(١) في [ت] فما.
(٢) في نسخة [ت] ما يؤيده.
(٣) في نسخة [ت] ﷺ.
(٤) في نسخة [ت] وهذا الجلى.
(٥) في نسخة [ظ] استمر الأمر على ذلك زمان والصواب: زمانا.
(٦) وفي نسخة [ت] ثم اسْتُمر الأمر على ذلك زمان بعد زمان وناس بعد ناس.
(٧) كلمة «السحرة» ساقطة من نسخة [ت].

من أن النبي ﷺ حنّ إليه الجذع الذي كان يستند إليه إذا خطب فاتخذ منبرًا سواه، فسمعه الناس حتى جاء إليه فاحتضنه فسكن وقال: **(لو تركته لَحَنّ إلى يوم القيامة)** [١].

ومن ذلك: ما روي أنّ النبي ﷺ صعد إلى حراء وهو عاشر عشرة، فاهتز الجبل. فقال النبي ﷺ: اسكن حراء فما عليك إلا نبي أو صديق أو شهيد، فسكن الجبل [٢].

ومن ذلك: (أنه قلّ الماء فأخذ قعبًا فيه ماء يسير، فوضع يده فيه، فجعل الماء ينبع من بين أصابعه حتى شربوا وسُقوا) [٣].

ومن ذلك: أنه أشبع الخلق الكثير من الزاد اليسير في بعض مغازيه. ولو تتبعنا ذلك لخرج به كتابنا هذا إلى حد الإطالة، وقد تقصينا ذلك بأسانيده في غير هذا الكتاب. وهذا منه كافٍ شافٍ.

وقد اختص نبينا محمد صلى الله عليه [٤] **بما لم يكن لنبي غيره من الأنبياء وذلك أن الله تعالى: افتتح هذا العالم الإنساني بالأب الأكبر آدم عليه السلام، وأراه نورًا في وجهه، فسأل عنه: فأخبره أنّ هذا نور نبي أختم به الأنبياء، يُقال له: محمد ﷺ** [٥] **ولم يزل ينتقل من ظهور الأكارم إلى بطون العفائف** [ظ ١٨٠/أ] **ويبشر به كل نبي قومه، ويحثهم على الإيمان به إلى زمان ظهوره وهذا لم يكن لنبي قط.**

---

(١) حديث رواه ابن حبان في صحيحه (٨/ ١٥١)، والدارمي في سننه (١/ ٢٥)، وابن المبارك في مسنده (١٢٩)، وذكره ابن كثير في الشمائل (٢٤٠)، وفتح الباري (٦/ ٦٠٢).

(٢) الحديث رواه الإمام مسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب: فضائل طلحة والزبير رضي الله عنهما، حديث (٥٠)، ورواه أيضًا الإمام أحمد في مسنده (١/ ١٨٨، ١٨٩)، وأبو داود في سننه، كتاب السنة، باب: في الخلفاء، حديث (٤٦٤٨)، والترمذي في سننه، كتاب المناقب، باب: مناقب سعيد بن زيد رضي الله عنه، حديث (٣٧٥٧) وغيرهم.

(٣) رواه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب الزهد والرقائق، باب: حديث جابر الطويل وقصة أبي اليسر، حديث (٧٤)، ورواه البخاري من طريق آخر، كتاب المناقب، باب: علامات النبوة في الإسلام، حديث (٥-٧).

(٤) في نسخة [ت] صلعم. وفي نسخة [ظ] صلى الله عليه. بدون وسلم.

(٥) في نسخة [ت] عليه السلام.

قالوا: هذا الذي أوردتموه نُقُول وروايات تَدَّعونها، أوردها الآحاد، ولم تصدر بطريقٍ توجب العلم، ومثل هذا لا يثبُتُ له النبوات والشرائع، ولا يُثْبِت ما يوجب القطع واليقين.

وقد كان في زمانه طوائف من اليهود والنصارى، [ت ٢٠١/أ] وغيرهم، ولم ينقلوا ذلك ولا رووه. ولو كان ظاهرًا لذكروه ومثل هذا لا يكون حجة في هذا الأصل.

قلنا: أما ظهور ما ذكرناه، وشياعته فمستقرة بين العالم لا يعارضه أحد بنكير [(١)].
إلا على سبيل التجاهل والعناد فما من أحد إلا ويعلم أن في الأرض كتابًا يقال له القرآن، هذا لا ريب فيه ولا شك، فمنهم مؤمن به ومنهم كافر.

وأما بقية المعجزات التي ذكرناها فما من أحد له أنس بالدين، أو له همة ببعض التعرف ممن هو منّا أو من غيرنا إلا وقد سمع بذلك، وعرفه.

إلا إنكم ومن ظاهركم ممن خالفنا، ينكر ذلك إنكار كفر وعناد. وذلك لا يدفع ظهوره [(٢)] ولا يقطع ثبوته. وما هذا من حالكم ببعيد. فإنكم قد غير أسلافكم، وعلماؤكم كثيرًا من شرائع أنبيائكم وطال عليها الزمان فثبت التغيير واستقر التبديل، فأنتم إلى جهالة ما نقله غيركم، وإنكاره وتغييره أقرب.

وما أنتم في هذا إلا كمثابة من أنكر ما روي لموسى وعيسى عليهما السلام من المعجزات على سبيل المعاندة، وطالبكم بنقلها من طريق يصح. فلم يوجد [(٣)] إلا ما تأثرونه عن أسلافكم. فقال: لا أؤمن بهذا، ولم يثبت عندي صدقكم، ومثلكم ليس بمأمون عندي فيقف بكم الأمر، وتعجزون عن نصرة نبيكم وإثبات حجته.

فإذا [ظ ١٨٠/ب] قلتم: فهذا موجود في كتابكم نبوة موسى وعيسى فنقول ليس هذا المسمى هو الذي تنتحلونه [(٤)] ولا تتمسكون بشريعته. لأن كل واحد من هؤلاء بشير بنبوة نبينا، وأمر أتباعه إن ظهر أن يتبعوه، ومن تدعونه نبيًا لكم تزعمون أنه أخبر:

---

(١) في [ت] أحد ينكره .
(٢) في نسخة [ت] لا يرفع ذلك ظهوره .
(٣) في [ظ] يجد . والصواب: ما أوردناه من نسخة [ت] .
(٤) في نسخة [ت] تنتحلون .

أنه لا تفسخ شريعتي شريعته.

فالقائل بمثل هذا كاذب مدعٍ لا نعرفه بصدق، ولا يصلح أن يقيم شريعته [ت ٢٠١/ب] فتبقون لا حجة [1] لكم.

قالوا: قد تظهر مثل هذه الأحوال على طريق الشعبذة تارة بأن يكون بمساعدة تمده في تتمة ما خفي، وتارة بطريق التخيل، والبخورات، والسحر، وتارة يُظهر الله ذلك بطريق الابتلاء والامتحان. حتى يتميز القائم بواجب الاجتهاد في فهم المعجزات يقرأنها [2] مما سواها.

وليس كل أحد يقوم بذلك [3]. فيهلك بمثل هذه الأحوال: العاجز الضعيف العلم الذي لا أنس له بالتجارب، ومعرفة العادات، وما يوافقها، وما يجوز. ولم يقع غير ذلك وقد ظهر مثل ذلك في حق فرعون فرُوي [4] في تفسير قوله تعالى ﴿وَهَٰذِهِ ٱلْأَنْهَٰرُ تَجْرِي مِن تَحْتِيٓ﴾ [5].

قيل: كان إذا وقف وقف الماء لوقوفه، وإذا مشى جرى الماء معه وهذا كان سبب ضلالته، وهلكته، ودعواه أنه إله. لأنه توصل إلى إظهار ذلك بسبب من أسباب السحر، والحيل.

ولهذا لما ورد موسى إليه بقلب العصا حية فرع في ذلك إلى حيله، وسحره، فأحضر أئمته من السحرة ليرتادوا إلى [6] نصرته.

ومثله ما يُروى في آخر الزمان أنه يظهر الدجال فيقتل رجلاً ثم يحييه فما يؤمنكم أن يكون ما رويتم عند نبيكم من هذا القبيل فلا يجوز الثقة به، ولا الانقياد لقوله.

قلنا: لعمري إن مقام الاشتباه وعسر حل الشبه على أرباب التقصير في العلم، والضعف في الفهم، والتاركين للرياضة في مقامات الاجتهاد [ظ ١٨١/أ] مهلكة مذلة

---

(١) في نسخة [ت] ولا.
(٢) في نسخة [ت] يقرأنيها.
(٣) بذلك. زيادة من نسخة [ظ].
(٤) كلمة: روى. من نسخة [ظ].
(٥) سورة الزخرف: ٥١.
(٦) في نسخة [ت] في.

وهو الذي نراه أخلد بكم إلى الكفر والهلكة، وجحد الحق مع ظهوره وخَفِيَ عليكم فهم حقيقته.

وإلا فلو نظرتم في معجزات نبينا محمد ﷺ (١) بهمة تارة، وفكرة باقية لوقفتم بها على الصواب [ت ٢٠٢/أ] والإصابة.

فأما ما أوردتموه في حق فرعون. فإن الذي ذكرتموه من وقوف الماء لوقوفه، وجريته لمشيته. لم يصح نقله، ولا أثبته، أرباب الحذق في الرواية بحال: فليس مما يعول عليه ولو صح والعهدة على ناقله (٢). وكذلك ما يظهر من المسيح الدجال عند ظهوره وأمثال ذلك فإنه اقترن به ما يدل على فساد أموره، وذلك أنه لا يخلو أن يثبت ذلك بحيلته فيه، وبقدرته في صنعه، أو بمعين ثم أقره فيه به.

فإن كان ذلك بقدرته فَلِم لم يظهره ذلك في غير الماء. فإن القدرة إذا كانت ثابتة. فكلما يدخل تحت ممكن جائز ثبوته. ولابد أن يظهر ولو مرة، ولما لم يظهر ذلك في غير الماء. مثل أن تسير الديار بسيره، ويجيء المطر بإشارته، وتطلع الشمس من مغربها بإذنه. وأمثال ذلك.

وإن كان بفاعل فعله سواه، فالعظمة والإلهية لذلك الغير، وبه أحق. إذ قد ثبت عجز فرعون (٣) عن الاستقلال به. وأحسن أحواله في ذلك أن يكون كثير من الأنبياء أظهر الله على يديه معجزة. فكان الواجب عليه أن يطيع القادر عليها، وينسب الإلهية إليه لقدرته.

فأما أن ينسب ذلك إلى نفسه مع ضعفه وعجزه. فذلك يدل على أنه ممتحن بذلك مصروع بالآفة الداخلة على عقله في ذلك.

ومما يحقق هذا ويوضحه: أنه إذا رأى من نفسه أنه يشارك المخلوقين المربوبين في الجسمية، ويحتاج إلى إمداد جسمه بالأغذية والأطعمة ونبذ فضولها والاستعانة بجوهريتها إلى غير ذلك مما لا يُفارق فيه العاجزين [ت ٢٠٢/ب] [ظ ١٨١/ب] ويُلحقه

---

(١) في نسخة [ت] عليه السلام.

(٢) في نسخة [ت] والعهدة على الرواي . . . وفي الهامش: لاحتمال الصواب والخطأ.

(٣) في نسخة [ت] إذ قد ثبت عجزه.

بالمربوبين المصنوعين.

ثم إنه يدعي مع ذلك الخروج عنهم مع الجنسية، والعلو عليهم مع المساواة في الذات والنفسية، فذلك يدل على أنه جاهل بنفسه، مضيع لأمره. وهذه العلامات، والأدلة كافية للعالم بها أنه ليس للألوهية أهلاً، وأنه كاذب في قوله.

لأنه قد ثبت بالقطع واليقين أنه لا يشاركه إله العوالم في الجسمية، ولا في الحاجة، ولا يشاركه غيره في مثلية، ولا كيفية، ولا يشبهه في شيء من صفاته بوجه من وجوه التشبه فمن خَفِيَ عليه ذلك من نفسه دل على أنه في عداد المجانين لا غير. وما المجنون إلا من استترت عنه معرفة ذلك مع وضوحه وهذا جلي واضح، في تكذيب فرعون في دعواه.

وكذلك كل من ساواه ولو أتى بكل معجزة لأنه بذلك قد عجز عن فهم المعجزات وشرائطها لأن من شرائطها أنه لا يَرتكب مع إظهارها ما يناقضها. فكأنه في هذه الحال كمن أظهر معجزة توجب الاستماع لقوله، والإخلاد إلى تصديقه.

فقيل له قد ثبت لك ما تريده فإلى ماذا تدعو؟

فقال أعلمكم أن في حديثي كاذب وأنا بمعجزتي كافر. فهو [1] وإن أتى بالمعجزة إلا أنه أخل بشرائطها، ولم يأت بما يوافقها فلم تغن عنه المعجزة شيئًا في إلحاقه بمن لا معجزة له.

فأما الأنبياء فعلى خلاف هذه الحال. ولأنّا إذا عارضنا بهذه المعارضة أحد الأنبياء صلوات الله عليهم [2] لإبطال الثقة بمعجزاته. كان هذا طريقًا إلى إبطال نبوة الباقين وكل سؤال يستوي في ضرره الخصمان فينقلب على المحتج به فتبطل حجته [ت ١/٢٠٣] فهو عند أهل التحقيق سؤال باطل لا يجوز الاعتماد عليه ولا يلزم قبوله لأنه مُفسد للكل، مع القطع اليقين أنه لابد أحد الطريقين صحيحًا وما يؤدي إلى القول بإبطال الصحيح المقطوع به باطل قطعًا. [ظ ١/١٨٢] قالوا: فماذا تنكرون على من يقول إن ما أتى به صاحبكم ممكن جائز غير خارق وقد أتى بمثلِه ناس كثير.

---

(١) كلمة «فهو» ساقطة من نسخة [ظ].

(٢) عبارة صلوات الله عليهم. ساقطة من [ت].

فمنهم: من عارض القرآن بمثله، ومنهم من نبع الماء من بين أصابعه لكن روي بنقل الآحاد وتناساه الناس على تقادم الأزمان، أو تركوه لقلة الاحتمال به أو تواصى أهل ملتكم على كتمانه ومحوه والمنع من نقله فبقى ما رويتم عن صاحبكم مثله؟

قلنا: هذا في معنى السؤال الذي قبله في أنه ينعكس عليكم فيقال ما يؤمنكم إلى ظهر من الكذابين ومن لَمَ يدَّع النبوة من قلب العصا حية، وخرجت يده بيضاء وكانت له مثل ما أظهر موسى حتى قال الجهال المتعمدون للكذب في الرواية: أن موسى لما أفاق من غشيته حيث خر صعقًا عند تجلي الرب للجبل، قام والعصا في يده وهو يقول: سبحانك تبت إليك.

فكشف الله عن بصره. فرأى مائة ألف إنسان كل واحد منهم في صورته قائم، وبيده عصا. وهو يقول: سبحانك تبت إليك، فناداه ربه: يا موسى لا تحسبن أنك وحدك في أرضي يُقال به موسى انظر إلى هؤلاء فكل واحد منهم مثلك فهي قصتك واسمه موسى.

ومثل هذا قول لا يجوز سماعه ولا يُلتفت إليه بحال لأن فيه إبطال الشرائع بأسرها، ولأنه كان مثل هذا واقعًا من واحد من الناس لم يجز أن يتوالى كتمانه ويختفي أثره مع اهتمام الناس [ت ٢٠٣/ب] بمثله ووجود الشرف والفضيلة في القادر عليه واعتماد القاصدين لإبطال نبوة من يدعي الإعجاز بمثله.

وهذا مما يبعد الناس عليه، ووقوعه مُحال إذ كان ظَهَرَ وَبَانَ.

ومما يحقق هذا ما قلنا: أن عددًا يسيرًا من الجهال قصدوا الإتيان بمثل القرآن فأتى بعضهم بألفاظ ركيكة، وبعضهم أتى بألفاظ خشنة مستوعرة. فما خفي ذلك بل نُقل.

وأول من عني به من آمن بالقرآن حتى يعلم [ظ ١٨٢/ب]أنهم راضوا الأمور، وبالغوا في الطلب، ولم يخف عليهم أمر. ومن ذلك ما قاله مسيلمة الذي ادعى النبوة وتسمى بالرحمن فعارض سورًا من القرآن منها أنه عارض سورة والنازعات غرقًا. فقال: والنازعات نزعًا فالحاصدات حصدًا والطاحنات طحنًا فالآكلات أكلًا إهالة وسمنًا.

وقال في موضع آخر: يا ضفدع نبت ضفدعين نقي أو لا تنقي. لا الماء تكدرين ولا

الشارب تمنعين.

وقد نظرت كتابًا ذكر أنه احتوى على جميع ما قاله مسيلمة من معارضة القرآن. وكله على نحو هذا. مما يستند إلى صاحبه فضيحة وانتحاله حالة قبيحة.

وكفى به على مُدعيه معرة. ولو كان مما سوى هذا مما يصلح لظهر، واشتهر، وبان فكان لما بيناه دعواهم في ذلك باطلة قطعًا.

قالوا: فما تنكرون على من يقول إنما أعرضوا عن ذلك إهوانًا بالأمر وقلة مبالاة به، وأنه ليس فيه كبير أمرٍ. يحصل غرضًا ولا مطلوبًا. إما لكونه دعوى باطلة لا سبيل إليها أو أنه انتحل ذلك فلا أصل له، أو أن له أصلاً لكنه لا يصلح مثله أن يصح به [1]، ولا يستدل به. فأما لغير هذا فلا.

قلنا: هذا قول باطل: إما تركه لأنه لا يجوز أن يوجد [ت ١/٢٠٤] مثله بقدرة العباد فصحيح [2] إلا أنه قد ظهر بقدرة الله على يدي من يدعو إليه. فإن قالوا: ما رأيناه، أو ما صح عندنا. نقلناه إليهم على وجه يثبت [3] فيزول هذا الطريق.

وأما تركه لهوانه فمحال أيضًا من جهة: أنه قد اجتهد الأكابر في مثل شيء منه فعجزوا. وكيف يُستهان بمثله. وقد ثبت لصاحبه الدولة، والمملكة، ودانت له الأمم، وذلت له البرية، وقهرهم بالسيف، وباهلهم فيه، وقرعهم [4] بالعجز عنه.

فبان بهذا أن قولهم في هذا السؤال باطل لا أصل له.

قالوا: أنتم قد ادعيتم في دينكم ما يدل على أنّ [ظ ١/١٨٣] المعجزات لم ينفرد بها الأنبياء. وأنها لا تختص بهم. ويجوز مشاركة غيرهم لهم في مثلها وجنسها. ولهذا أثبتم في كرامات الأولياء ما لا يقدر عليه [5] أحد من العباد، ولا هو في الجائز إلا بالله تعالى فأجزتم لإنسان صالح أن يصل في ليلة من بغداد إلى مكة، ثم يعود من ليلته.

كما قلتم: إن نبيكم أسري به في ليلة من مكة إلى بيت المقدس، ثم عاد من

---

(١) في نسخة [ت] يتحجج به.
(٢) في نسخة [ت] فيصحح.
(٣) في نسخة [ت] ثبت.
(٤) في [ت] وقارعهم.
(٥) في [ت] غيرهم.

ليلته، وأنه قد يأخذ الولي زادًا يسيرًا. فيدعو أو يترك عليه. فيكفي الكثير، ويلقي بعضهم ماءً في السراج أو خلاً. فيقوم مقام الدُهن في إيقاد المصباح وأقررتم في ذلك أشياء كثيرة. تزيد على العدد فأين مع هذا اختصاص الأنبياء؟

او تقولون: إن هذا من الممكنات الجائزات وما لا يختص بالأنبياء فهذا قول يبطل إثبات المعجزات أنها [1] تصلح لإثبات النبوة.

قلنا: إثبات الكرامات دلالة على صحة المعجزات. وذلك أنه إذا وجدنا رجلاً لا خبرة له بدقيق الحيل، ولا معرفة له بأسباب السحر، ولا صنعة له في المخاريق، وأنواع الشعبذة يلازم الخلوة [ت ٢٠٤/ب] وينفرد بالوحدة، ولا يتبصر بالمشاهدات والتجربة يواصل خدمة ربه فيوليه إحدى هذه الكرامات. ويظهرها على يده [دلالة على صحة المعجزات] [2] فالأنبياء بذلك أولى، ولأن بين حصول ذلك على سبيل المعجزة وحصوله على سبيل الكرامة أشياء، منها: أنه إذا حصل ذلك للولي لا يتحدى به ولا يدعو إليه، ولا يتخيره على طالبيه، وأكثرهم يرون كتمانه، والسكوت عنه ونجعله من باب الأسرار التي يغار عليها أن تطلع عليها. والمعجز بخلاف ذلك.

* * *

(١) في نسخة [ت] فإنها .
(٢) ما بين المعكوفين من نسخة [ت] .

باب القول في الإمامة

فصل [الإمامة]

تُراد لحفظ السياسة بالشرع وإقامة الحق بالعدل، وتدبير أمور البلاد والعباد بما يوجب الصلاح، ورعاية الثغور، والجيوش [ط ١٨٣/ب] بما يعز به الدين، وينتشر به الحق، ويندحض به الباطل والكفر، والظلم، والبدع، وكف الأيدي العادية، ونصرة المظلوم إلى غير ذلك. مما يستقيم به أمور الناس عامة.

ونصبه الإمام القائم بذلك فرض على الكفاية. ومتى اجتمعت الأمة على ترك إمام ينصبونه عصوا كلهم، وأثموا.

وذهبت طوائف من الدهرية والملاحدة وغيرهم إلى أن ذلك غير واجب بحال، ووافقهم على ذلك طائفة يسيرة من أهل الإسلام. والدلالة على ذلك أن الله تعالى افتتح هذا العالم الإنسي بآدم أبي البشر وَوَصَفه قبل إيجاده للملائكة بقوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (١).

وأخبر الله تعالى: أنه ينصب من يستخلفه في أرضه والاستخلاف إنما هو على أمر يُراد حفظه، وإصلاحه، وتقويمه، وإجراء الأمر فيه على قانون السياسة، ورعاية المملكة، وهذا تنبيه من الشرع. أن الله تعالى [ت ٢٠٥/أ] لم يترك الأرض مهملة عن ناظر مباشر، ينوب عن الله تعالى بإقامة شرعه، واستيفاء حقه.

ومما يحقق ذلك: أن الله تعالى ثنى بذكر ذلك في حق داود بقوله تعالى: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِي ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ (٢).

وفي هذه الآية زيادة على الاستخلاف الأول في الذكر. لأنه أخبر أنه جعله خليفة في الأرض ليحكم بين الناس بالحق. وهذا يدل على أنه إنما ينفذ الأحكام، ويثبت العدل. لمن يتولى ذلك، ويقوم به.

---

(١) سورة البقرة: ٣٠ .

(٢) سورة ص: ٢٦ .

ومما يحقق ذلك: أن الله تعالى تلى ذلك في حق هذه الأمة بإجرائهم على سنن الأمم السالفة في ذلك بقوله تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا﴾.. الآية [1] وفي هذه الآية دلالة على أنه مستخلف من هذه الأمة رجالاً يقومون بالحق كما استخلف في الذين من قبلهم وهذه [ظ ١٨٤/أ] الآيات تدل على حسن الاستخلاف، والتنبيه على المقصود به. وما هذا سبيله أقل أحواله أن يكون فرضًا على الكفاية.

ودليل آخر وهو أن الله تعالى جبع العالم على افتقارهم إلى من يسوسهم، ويرعاهم ويكون مقدمًا عليهم. وأن الناس عند إهمال ذلك يسارع [2] الظالمون إلى الظلم، والآحاد يقصرون عن اعتماد العدل وفي ذلك فساد كبير، وخطر عظيم، فاقتضى ذلك وجوب سد هذا الخلل بنصبه من يقوم في الناس بذلك.

ولهذا لم يخل عصر من الأعصار، ولا وقت من الأوقات، إلا فيهم مقدم يرجعون إلى طاعته، يتحاكمون إليه في قضاياهم وإلى وقتنا هذا، وحث الشارع [3] على ذلك، وأقرت شريعتنا عليه.

وأجمعوا بعد رسول الله ﷺ على إقامة الخلفاء [ت ٢٠٥/ب] بَعده من غير نكير.

وإذا ثبت هذا شرعًا وعقلاً، وأجمع الناس عليه. كان من خالفه الإجماع راكبًا للضلال، وخارقًا للإجماع فلا يعتد بقوله.

قالوا: معلوم أن المقدم على الناس إنما هو واحد منهم يساويهم في عقولهم، ويقاربهم في آرائهم، ويدانيهم في تدبيرهم. فإذا كان الناس هكذا فالبعيد افتقار الإنسان إلى مثله، واستقلال الأمر في حقه بظهيره، وعدم الإصلاح في نفسه إلا بنظيره. فإذا كان الأمر كذلك. ظهر أنه لا حاجة بنا إلى من يذل له منّا، ونكلفه أحوالنا.

بل ينهض كل واحد برأيه، وبعقله، وبقوته، وبما وهبه الله من الفهم والبصيرة

---

(١) سورة النور: ٥٥ .
(٢) في نسخة [ت] يتسارع .
(٣) في نسخة [ت] الشرائع .

وحسن النهضة وينصب الحق أمامه.

ومعلوم: أن مسائل العمل ظاهرة والدلالة بينة، والحسن حسن لا يستره شيء، والقبيح قبيح ينفر عن نفسه، لا سيما على رأي من يقول: الحسن حسن لِعَيْنِهِ، والقبيح قبيح لِعَيْنِهِ.

ثمّ تعارف الناس واتفاقهم على التفريق [ظ ١٨٤/ب] بين القبيح والحسن إنما هو بعقولهم، ومعارفهم فإذا كل واحدٍ منهم مستقل بنفسه عمن سواه. فلا حاجة إلى تقليد من سواه.

قلنا: هذا يقابله ما تنطوي عليه النفوس عند الإهمال من العز، والرفعة، والظلم، والقهر، والاستطالة، والشروع في أسباب السوء، وأنواع الفساد، وما زال الناس في الجاهلية يتفاخرون بالقوة، والغلبة، والظلم، وأخذ ما يريدون، وترك ما يكرهون. وأنشدوا من ذلك.

وإنا لتاركون لما سخطنا   وإنا لآخذون لما رضينا
وإنا الشاربون الماء صفوًا   ويشرب غيرنا كدرًا وطينًا

ولو تتبع الإنسان ذلك في أشعار العرب كان كثيرًا من أن يجمع وأطول [ت ٢٠٦/أ] من أن تُحاط به ونشاهد ذلك عندما نجده من نفوسنا ونعلمه من أحوالنا، ونبادر إليه في زمان الإهمال.

وهذا مما امتن الله بالحفظ فيه على الناس بقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا ءَامِنًا وَيُتَخَطَّفُ ٱلنَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ﴾[1] وقوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًا﴾[2].

وفي القرآن من هذا كثير، ولأن إجماع الناس على هذا، وافتقارهم إليه من أدل الأدلة على إثبات الألوهية والحاجة إلى[3] الربوبية، وأنه إذا كان آحادهم لا تتم استقامة الكل إلا بكلايتهم[4] ورعايتهم.

(١) سورة العنكبوت: ٦٧ .   (٢) سورة الحج: ٤٠ .
(٣) وفي نسخة [ت] من أول الأدلة على إثبات الألوهية . والحجة على الربوبية .
(٤) في نسخة [ت] بكلاتهم .

وافتقارهم إلى بارئهم الذي لا يعجزه شيء، ولا يغلبه شيء، ولا يخفى عليه شيء، أولى وأحرى ولأن هذا الطريق بعينه الاعتماد على مثله يؤدي إلى إبطال النبؤات وحصول الاستغناء عنها.

وقد بينا: بالأدلة الواضحة، والبراهين الشافية. جوازها، ووجوبها. وغير ذلك، وما يُعارض من الدليل المقطوع به الموثوق بصحته [1] قول باطل. لا يُلتفت إليه.

ولأنّا نجد في التعارف والعادات أنه لولا السلطان [ظ ١٨٥/أ] الورع، والوالي الرادع لتقحم كل واحد بقوته على الضعيف بظلمه، وقسره. إلى غير ذلك مما نشاهده حِسًّا ونعلمه يقينًا، وتذعن العقول بوقوعه، وكونه، وظهور فساده، وشياع خطره. فما ذكروه معارض لذلك. ومثل هذا لا يجوز الالتفات إليه.

* * *

(١) في نسخة [ت] بصحة ذلك.

فصل [الإمامة تختص بقريش دون سائر الناس]

وذهبت طوائف من الخوارج وغيرهم أنها لا تختص بقريش وهي صحيحة من سائر الناس.

وذهبت طوائف الشيعة إلى أنها تختص بآل علي رضي الله عنه [(١)] دون سائر الناس والدلالة على أنها لا تتعدى إلى غير قريش ما روي عن النبي ﷺ [(٢)] أنه قال: «**الخلافة في قريش ما بقي من الناس اثنان**».

فخص الخلافة فيهم ونفاها عمن سواهم [ت ٢٠٦/ب] قالوا لعل النبي ﷺ قال هذا على سبيل الخبر، وأنه يقع ذلك فأما أنه لا يجوز فيمن سواهم فلا.

قلنا: لا يجوز أن يرد مثل هذا ويراد به الخبر، بل المراد به الأمر من جهة أنه قد يجوز أن يقع في غيرهم ولا سيما على مذهبكم. فيؤدي إلى كذب الخبر لم يبق بها أنه ورد على سبيل الأمر. ومثله قوله ﷺ «**الأعمال بالنيات**» [(٣)] ومثله قوله تعالى: في القرآن ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾ [(٤)] وقد ورد مثل ذلك كثير.

ودليل آخر: قد ثبت أن الخلافة تستدعي انقياد الناس، واتباعهم للإمام وقهر أرباب الرياسات، وأرباب الأنساب، وأصحاب البيوت الرفيعة وغير ذلك، وصحة الانقياد والاستجابة إليه إنما يكون لمن هو أعلى منصبًا، وأجل قدرًا، وأشرف نسبًا هذا أمر يعتاد الناس رعايته، ويتداولونه ويعتمدونه في ولايتهم على قديم الوقت وحديثه.

واتفق الناس [ط ١٨٥/ب] أن الشرف في البيت والخصال، والعظمة، والخلائق الحميدة. تختص بقريش. ولهذا كانوا يسمونها [(٥)] الخمس لقوتها، وشجاعتها. وغير

---

(١) في نسخة [ت] لا توجد عبارة: «رضي الله عنه».

(٢) في نسخة [ت] صلعم.

(٣) الحديث أخرجه الإمام البخاري، كتاب بدر الوحي، حديث (١)، والإمام مسلم في الإرواء، حديث (١٩٠٧)، وكتاب الزهد، حديث (٢٩٨٥).

(٤) سورة الواقعة: ٧٩.

(٥) في نسخة [ت] يُسمون.

ذلك مما هي عليه ثم أكثرهم كانوا يختصون بالحرم ومكة. وكان الناس يهاجرون إليهم من سائر البلاد، يريدون البيت الحرام.

فكانوا المصاحبة الناس، يختارون أفصح اللغات، وأحسن الأخلاق، وأجمل السير، وأقوم الأمور، فجمعوا أسباب التقدم فجاز أن يختص هذا الأمر بهم لأنهم جمعوا المحاسن والمفاخر. وغير ذلك.

واحتج المخالف: بأن مناط الولاية إنما هو حسن الرأي، والثبات، والعلم، والعدالة، إلى غير ذلك من الأخلاق، والصفات التي توجب التقدم، وتؤهل الانقياد، والتدبير. وذلك إنما يكون مثبوتًا في سائر الناس ولهذا نجد في غير قريش [ت ٢٠٧/أ] فضلاء كثيرين ونجد في قريش أيضًا (١) عجزة كثيرين.

فثبت بهذا أن المرعي. هو الأوصاف التي يصلح بها الأمر، وتتم بها الولاية، ويقر الناس لصاحبها بالأهلية. وذلك إنما هو جوهر (٢) لا يختص بقوم دون قوم.

فالجواب أن هذا الذي ذكرتموه مرعى فيه نصه الاختيار، ولا يمنع من إثبات شرط آخر. فإذا لم يمنع من إثبات شرط آخر. يتم به الأمر، ويستقم به الحال وقد بينا ذلك فيما تقدم بما فيه كفاية.

قالوا: معلوم أن الخلافة والإمامة فرع على النبوة والرسالة، ومعلوم أنه لم يرد من قريش نبيًّا خلا نبينا ﷺ (٣) فإذا كانت النبوة لا تختص ببيت. فالإمامة والخلافة بذلك أولى.

قلنا: عامة الأنبياء كانوا من بني إسرائيل، وما بُعث أحد منهم إلا في نسب من قومه. فقد جمعهم أب واحد وهو إسرائيل. [ط ١٨٦/أ] واسمه: يعقوب، ولم يبعث من العرب إلا رجلان: إسماعيل ونبينا محمد ﷺ. فقد وقعت النبوة أيضًا مخصوصة بأرفع البيوت. والمراد فيها إلى بيت معين، ونسب واحد. فلتكن الخلافة كذلك ولا فرق.

---

(١) كلمة «أيضًا» من نسخة [ت].
(٢) في نسخة [ت] جواهر.
(٣) في نسخة [ت] عليه السلام.

فصل [الإمامة وآل علي رضي الله عنه]

فأما الدلالة على الذين قالوا من الشيعة: أن الإمامة تختص بآل علي رضي الله عنه [١] فإنه لا يخلو أن يكون وجوب ذلك إما بنص، أو إجماع، أو قياس. لا يجوز أن يكون ذلك بنص لأنه لو كان لنقل، واشتهر، ولو رُوي لما خالفه أحد. ولما لم يثبت روايته، ولا نقل بطل ادعاؤه.

وقد اشتغل الناس برواية أحاديث فيما دون هذا. مما لا تعم به البلوى. فنقل تارة مستفيضًا وتارة بالآحاد وتلقته الأمة بالقبول، وتارة بالآحاد ولم يطعن فيه طاعن. وهذا لم يوجد شيء منه في النص على ما زعموا.

ولا يجوز أن يكون بالإجماع لأن أكثر الأمة على خلاف ذلك.

لأن اتفاقهم على تقليد أبي بكر وعمر وعثمان ومعاوية ومن [ت ٢٠٧/ب] ولي من بني أمية، ومن ولي من بني العباس، وإذعانهم بالطاعة، وممن وافق على ذلك علي بن أبي طالب، وعامة الصحابة، والتابعين ومن بعدهم من غير نكير فبطل بهذا ادعاء الإجماع.

ولو ادعى الإجماع على ضده لكان ذلك ما يفاد ولا يجوز أيضًا عندهم إثبات إجماع. فإنهم يرون أن حجة الإجماع مرتفعة، ولا سبيل إليها. ومن المحال أن يحيلوا الصحة على ما هو عندهم [٢] محال.

ولا يجوز أن يكون ذلك بالقياس؛ لأنهم لا يرون ذلك بالقياس لأنهم لا يرون القياس صحيحًا. فلا يحيلون عليه على ما يحتاج إلى حجته. ولأن القياس يعجز عن ذلك فإن العقل [ظ ١٨٦/ب] لا يميز آل علي من آل عباس لأنهم من شجرة واحدة وأكفاء في النسب والنكاح وغير ذلك فلا وجه لتخصيصهم بذلك القياس.

وإذا بطلت هذه الوجوه عدمت الدلالة على ذلك فبقيت دعوى مجردة من حجة فإن

---

(١) في نسخة [ت] عليهم السلام.

(٢) كلمة «عندهم» من نسخة [ظ].

ذكروا شيئًا من فضائل أهل البيت. فما سنذكره في موضعه فهو مقترن فيما بعد بجوابه.

* * *

فصل [الطريق الذي تستفاد به الإمامة]

إما النص، وإما الإجماع.

فأما النص فهو أن يقول فلان الإمام.

والنص قسمان:

أحدهما: النص من الشرع وهو أن يقول الله تعالى أو رسوله فلان الإمام بعدي أو بعد فلان، وأمثال ذلك.

والقسم الثاني: نص الإمام القائم بالأمر وهو أن يقول الإمام بعدي فلان. كما قال: كتب أبو بكر في عهده أني وليت عليكم عمر بن الخطاب. فأما النص الأول فصحيح؛ ولا شبهة فيه، ولا مرية به إلا أنه لم يحفظ في الخلافة نص صريح على شخص بعينه.

إلا أنه إن اطلعنا في المنصوص عليه على الصفات الموجبة فلا كلام. وإن خفيت علينا فيه بعض الشروط وعجزنا عن ذلك فإنه على قسمين:

أحدهما: شرك متحقق عدمه كالعاقل إذا جن أو كالموت، أو أمثال ذلك فهذا يزيل حكم النص لفوات سببه.

والآخر: مظنون يتردد الأمر فيه. وهو الشجاعة، واليقظة، والجلادة، وأمثال ذلك فإن هذا قد يخفى أمره فهذا نسلم فيه إلى النص فكأنه قد علم منه ما خفي علينا [ت ٢٠٨/أ] إن كان النبي ﷺ قاله.

وإن كان في التنزيل فلا مرية ولا شك: أن الله تعالى عالم بحاله، واستحقاقه. وأنه أضاف الأمر إلى أهله كما استخلف آدم وداود وغيرهما وأما النص الثاني فإنه يجري الأمر [ظ ١٨٧/أ] فيه على سياقه ذلك سواء إلا أن يظهر من أمر الخافي من ذلك ما يستدل به على حقيقة الأمر فيه ويكون الاختيار ممكنًا فهذا يجب العمل فيه بمقتضى الشرط.

وأما الإجماع فذلك يقع على أمرين:

أحدهما: مع التؤدة والاختيار. فهذا إنما يجمعون [١] فيه على من كملت أوصافه، وتمت فيه الشرائط، وتوفرت فيه الخصال [٢] المستحبة ولا يسامح في شيء منه مهما أمكن.

والثاني: أن تقع على مضايقه مثل أن يكون الخلل واقعًا بالتأخير، أو أن يغلب بالسيف من نقص عن بعض الصفات فهذا يجوز فيه الإخلال بشيء من الصفات الظاهرة مثل العدالة، وما لا يقدح في الآلات المتصدمة ويجوز مع الإخلال بالأوصاف الباطنة الخفية.

* * *

(١) في نسخة [ت] إنما يجمعن.

(٢) في نسخة [ت] فيه الشروط والخصال.

فصل [أبي بكر بعد الرسول]

فأما الخلافة فأبي بكر بعد رسول الله ﷺ فبماذا يثبت له [١].

اختلف أصحابنا فيه على وجهين:

أحدهما: أنها [٢] ثبتت له بالإجماع وأنه لم يوجد من النبي ﷺ نص في حقه، ولا في حق غيره. وهو قول الأكثرين.

والوجه الثاني: أنها ثبتت له بالنص الخفي.

والدلالة على القول الأول أنه لو كانت الصحابة وجدت عن النبي ﷺ نصًا لما وقع بينهم تشاجر، واختلاف ولوجب أن يرجعوا إلى النص أو يدعيه بعضهم.

ومعلوم أن الأنصار اجتمعت في السقيفة وأرادوا أن ينصبوا أميرًا منهم. فجاء إليهم أبو بكر، وعمر. فقال أبو بكر: إن هذا الأمر فينا معاشر المهاجرين.

والدليل [ب/٢٠٨] على ذلك: أن الله وصانا بكم ولم يوصكم بنا، وما زال يراجعهم في ذلك حتى أذعنوا للأدلة، وأجابوا إليها وتابعوه. ولو كان هناك نص [ظ ١٨٧/ب] في شخص لقال لهم تبايعون واحدًا منكم. والنبي ﷺ قد نص على فلان ولا يجوز أن يرد نص في الخلافة ومستحقها ويخفى على الجميع.

ولابد إن كان يقوم به بعضهم [٣] وهذا مما يحتج به على الشيعة [٤] الذين يدعون: أن النبي ﷺ نص على علي عليه السلام في الخلافة بعده فيقال لهم: كيف تقاعد علي عليه السلام [٥] عن ذكره يوم السقيفة وإلى حين ولايته، ولم يذكره يومًا من زمانه، ولم يشر إليه، ولم يدل عليه.

---

(١) في نسخة [ت] فبما ثبت له ذلك.
(٢) كلمة «أنها» من نسخة [ت].
(٣) في نسخة [ت] إن كان يقوم بعضهم به.
(٤) وفي نسخة [ت] وهذا مما يسوغ أن يحتج به على الشيعة.
(٥) عليه السلام. من نسخة [ت].

فثبت بهذا أن الخلافة في حق أبي بكر عليه السلام وإنما تثبت إجماعًا منهم.

ومما يحقق هذا: ما روي عن علي ابن أبي طالب عليه السلام [١] أنه لما خرج وقيل له ألا تستخلف فقال: إن استخلفت فقد استخلف أبو بكر. وإن لم أستخلف فعلت كما فعل رسول الله ﷺ ثم قال: إن يرد الله بهم خيرًا أجمعهم على خيرهم بعدي، كما جمعنا على خيرنا بعد رسول الله ﷺ [٢] وهذا يدل على أن النبي ﷺ لم ينص على الخلافة لأحد.

وروي عن ابن مسعود أنه قال: اجتمعنا معاشر أصحاب رسول الله ﷺ [٣] على خيرنا بعد رسول الله - عليه السلام - [٤] قال عن خيرنا ذا فوق [٥]. وقال ذلك بمحضر من الصحابة ولم ينكر أحد ذلك عليها [٦]. فصار ذلك إجماعًا منهم.

وروي عن علي بن أبي طالب عليه السلام [٧] أنه قال: نظرنا في أمرنا فرأينا أفضل ديننا الصلاة فارتضيناه لدنيانا من وصية رسول الله عليه السلام [٨] لديننا وهذا يدل على أن خلافته كانت [ت ١/٢٠٩] بالإجماع [٩] والاجتهاد والاستدلال لا بالنص.

كما [١٠] قالوا: قد يجوز أن يكون النبي ﷺ نص على شخص لكنه لم يظهر النص. لأنه لم ينقل لأسباب مانعة: إما: لأنه مات قبل أن يحتاج إليه، أو لأنه كان قاله فلم يقبل منه، أو خاف ألا يقبل منه. لما رأى الأمر قد استقام على رجل. فلا [ظ ١/١٨٨] يلتفت إلى قوله أو غير ذلك من الأسباب.

قلنا: من البعيد المستنكر. أن يكون أصل من أصول الشرع تشتد الحاجة إليه بنص

---

(١) عليه السلام: من نسخة [ت].
(٢) في نسخة [ت] عليه السلام.
(٣) في نسخة [ت] عليه السلام.
(٤) عليه السلام من نسخة [ت].
(٥) عبارة غير واضحة.
(٦) في [ظ] و [ت] عليهما. ويبدو أن الصواب عليهم.
(٧) عليه السلام. من نسخة [ت].
(٨) عليه السلام. من نسخة [ت].
(٩) كلمة «بالإجماع» من نسخة [ت].
(١٠) كلمة «كما» زيادة من [ت].

النبي ﷺ فينقطع نقله، ويخفى أمره. حتى يختلف الصحابة في معناه، ويترددون في المشورة، ويتناظرون في ذلك ثم يستر الله عنهم النص، مع القدرة عليه. وقد نص النبي ﷺ على أمور يسيرة القدر، خفية الحال، فلم يخف ولم ينطو عن الناس منه أنه ولي أُنَيْسًا على تقدير امرأة، ورجمها بالزنا. وأمثال ذلك من الولايات.

ولأن النبي ﷺ كان يستتر في بيته لحاجته واطلع ابن عمر وغيره على هيئة جلوسه، واستقباله القبلة، وإعراضه عن الجهة الفلانية. فأولى أن يكون النص في الخلافة أن يظهر، ولا يكتم.

ووجه القول الثاني: أثار رويت تدل على أن النبي ﷺ أومأ إلى الخلافة في أبي بكر بعده. منها: أنه جاءته امرأة في حاجة فأمرها أن تعود إليه. قالت فإن لم أجدك- تعني بعد الموت [1] - قال: فأتي أبا بكر رضي الله عنه [2]. قالت: فإن لم أجد أبا بكر قال: فأتي عمر رضي الله عنه [3] [4] ومنها أن النبي ﷺ. لما مرض قال: (ائتوني بكتف ودواة حتى أكتب لأبي بكر كتابًا لا يختلف عليه بعدي ثم أغمي عليه.

فلما أفاق قال: (يأبى الله والمسلمون إلا أبا بكر) وهذه الأخبار تحتمل الخلافة، وتحتمل غيرها.

قالت الشيعة: أليس قد قال النبي ﷺ لعلي: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى» وهذا يدل على أنه نص عليه في الخلافة [ت ٢٠٩/ب].

قلنا: هذا لا يدل على أن الخلافة له بعده كما لم يدل على أن هارون كان خليفة موسى من بعده وإنما خلفه في حياته في السرية [ظ ١٨٨/ب] التي خلفه فيها. فتكلم المنافقون فيه. وقالوا إنما تركه رسول الله ﷺ في المخلفين لبُعده عنه ولأنه لا يحبه. فقال له النبي ﷺ [5] ذلك ردًا عليهم فيما قالوا.

---

(١) في نسخة [ت] بعد الموت . بدون: تعني .
(٢) في نسخة [ت] بدون: رضي الله عنه .
(٣) في نسخة [ت] بدون: رضي الله عنه .
(٤) الحديث ذكره المتقى الهندي في كنز العمال، حديث (١٨٧٧١) .
(٥) في نسخة [ت] عليه السلام .

فحديث الغدير حيث قال النبي ﷺ لعلي رضي الله عنه [١]: «**من كُنت مولاه فعلي مولاه. اللهم والِ من والاه وعادِ من عاداه وانصر من نصره، واخذل من خذله**» [٢].

قلنا: ليس في هذا ما يدل على النص عليه في الخلافة، ولا في غيرها. وإنما هو دعاء له، وتعظيم له، ونحن لا نمنع [٣] من ذلك. ولأن المولى الناصر، والمولى المالك للرقبة يقال ويزاد به السيد المنعم على عبده بالعتق، ويُقال ويُراد به العبد المنعم عليه بالعتق. وليس يصلح إلا الناصر لأنه عدمت المالكية ها هنا للرق فلم يبق إلا الناصر.

يحقق هذا، ويصلح أن يكون دليلاً مبتدأ أنه لو كان هذا نصًّا عليه في الخلافة لما جاز لعلي عليه السلام أن ينقاد لخلافة أبي بكر رضي الله عنه [٤] ولا يذل لها. ووعد رسول الله ﷺ حق، وصدق وكائن لا محالة. فلما انقاد لخلافته من قبله طوعًا، ولم يخبر بنص، ولا طالب بحق، بل كان في قصة الشورى مناظرًا يُنبه على فضائله، لتعرف منزلته ويقدم لفضله.

فقد كان يسعه أن يذكر النص ويستغني عن الفضائل. ولما أغفل ذكره بطل أن يكون النبي ﷺ أفرده بذلك.

* * *

---

(١) في نسخة [ت] عليه السلام .

(٢) الحديث: أخرجه الترمذي في سننه، حديث (٣٧١٣)، والإمام أحمد في مسنده (١/ ٨٤، ١١٨، ١١٩، ١٥٢)، وذكره الهيثمي في موارد الظمآن، حديث (٢٢٠٢)، والطبراني في المعجم الكبير (٣/ ١٩٩، ٤/ ٢٠٧، ٢٠٨، ٥/ ١٨٦، ١٩١)، وذكره ابن عدي في الكامل في الضعفاء (٣/ ٩٤٨، ١١٠٧، ٦/ ٢٢٢٢، ٢١٠٢)، والهيثمي في مجمع الزوائد، (٧/ ١٧، ٩/ ١٠٤، ١٠٥)، والعجلوني في كشف الخفا ومزيل الإلباس (٢/ ٣٧٩)، وقد ورد الحديث بروايات عدة وفي مواطن كثيرة غير ما ذكر .

(٣) زيادة من [ت] .

(٤) في نسخة [ت] بدون: رضي الله عنه .

فصل [وجه اختيار الصحابة لأبي بكر]

ووجه اختيار الصحابة لأبي بكر أنه كان أفضلهم، وقد رويت له من الفضائل ما لم يشاركه فيها أحد.

وذهبت الشيعة: إلى أنه أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ علي بن أبي طالب [ت ٢١٠/أ] وذهبت الأشعرية: إلى أنه لا يُعلم أنه أفضل الأربعة والدلالة [ظ ١٨٩/أ] مع ذلك أنه أفضلهم قوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ أُولَٰئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ الَّذِينَ أَنفَقُوا مِن بَعْدُ وَقَاتَلُوا وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ﴾ (١).

واتفق أهل التفسير: أن المراد بالذي أنفق قبل الفتح وقاتل أبو بكر الصديق رضي الله عنه (٢).

دليل آخر: قوله تعالى: ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى ﴿١٧﴾ الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّىٰ ﴿١٨﴾ وَمَا لِأَحَدٍ عِندَهُ مِن نِّعْمَةٍ تُجْزَىٰ ﴿١٩﴾ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَىٰ ﴿٢٠﴾ وَلَسَوْفَ يَرْضَىٰ﴾ (٣) وهذه أيضًا مدحه في القرآن هو المراد بها، ولم يشاركه فيها غيره.

ودليل آخر: قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْتَلِ أُولُو الْفَضْلِ مِنكُمْ وَالسَّعَةِ أَن يُؤْتُوا أُولِي الْقُرْبَىٰ﴾ (٤) الآية. وهذه الآية نزلت على سبب وذلك أن مسطح بن أثاثة كان قرابة لأبي بكر الصديق، وكان ينفق عليه، وكان شهد بدرًا، وكان في جملة من قذف عائشة رضي الله عنها (٥) فلما أنزل الله تعالى هذه الآية، والفضيلة له فيها أنه شهد له بالفضل ولم يشهد بمثل ذلك لأحد غيره.

ودليل آخر: قوله تعالى: ﴿إِلَّا تَنصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا فَأَنزَلَ اللَّهُ

---

(١) سورة الحديد: ١٠.

(٢) عبارة «رضي الله عنه» من نسخة [ت].

(٣) سورة الليل: ٢٠.

(٤) سورة النور: ٢٢، والآية: ﴿وَلَا يَأْتَلِ أُولُو الْفَضْلِ مِنكُمْ وَالسَّعَةِ أَن يُؤْتُوا أُولِي الْقُرْبَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَن يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾.

(٥) في نسخة [ت] بدون رضي الله عنها.

سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ﴾ [(١)] وقد جمعت هذه الآية لأبي بكر من الفضائل ما لم يشاركه فيها أحد.

منها: ما روي عن علي بن أبي طالب أنه قال (إن الله تعالى عاتب في هذه الآية جميع أصحاب رسول الله ﷺ ما خلا أبا بكر).

وهذا يدل على أنه انفرد تلك النوبة بنصره وحده لا ثاني له معه من الناس.

ومنها: أن الله تعالى جعل النبي ﷺ وأبا بكر رضي الله عنه واحدًا وكان ثانيها بقوله تعالى ﴿ثَانِيَ اثْنَيْنِ﴾ [(٢)] وهذه [ط ١٨٩/ب] منزلة عظيمة سوى فيها بين النبي ﷺ [(٣)] [ت ٢١٠/ب] وبينه، ولم يوجد مثل ذلك لأحد.

ومنها: أنّه أجراه الله تعالى في هذه الآية مجرى الأنبياء بقوله ﴿إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾ [(٤)] وذلك نظير قوله في قصة موسى وهارون﴿إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾[(٥)].

ومنها: أن الله تعالى خصه حينئذ بالسكينة في قوله تعالى ﴿فَأَنزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ﴾ [(٦)].

اتفق العلماء: علماء التفسير أن الهاء في قوله ﴿عَلَيْهِ﴾ كناية عن أبي بكر الصديق. وهذا مما انفرد به، ولم يشاركه فيه أحد.

ودليل آخر: وهو أن النبي ﷺ في مرضه قدّم أبا بكر الصديق في مكانه للصلاة بالناس وهذا مما استنبطه أمير المؤمنين علي بن أبي طالب [(٧)] حيث قال: (فرضينا لدنيانا من رضيه رسول الله لديننا) [(٨)].

قالوا: تقديمه للصلاة في موضعه لا يدل على أنه أفضل من غيره ولهذا قد قدّم النبي ﷺ في الصلاة بالناس سالمًا مولى أبي حذيفة وعبد الله بن مسعود وغيرهما.

---

(١) سورة التوبة الآية: ٤ .
(٢) سورة التوبة: ٤٠ .
(٣) في نسخة [ت] عليه السلام .
(٤) سورة التوبة: ٤٠ .
(٥) سورة طه: ٤٦ .
(٦) سورة التوبة: ٤٠ .
(٧) في نسخة [ت] كرم الله وجهه
(٨) في نسخة [ت] صلعم .

وتابعها على الصلاة: أبو بكر وعمر ولم يدل ذلك على أنهما أحق بالخلافة من أبي بكر وعمر.

قلنا: أما التقديم في الصلاة فيدل على الفضل؛ وذلك في حال الفسحة، والاختيار. لا يتقدم على الناس في الصلاة إلا أحسنهم طريقة. والأصل في هذا السنة وهو ما روي عن النبي ﷺ قال **«يؤم الناس أقرأهم لكتاب الله فإن كانوا سواء فأعلمهم بسنة رسول الله فإن كانوا سواء في ذلك فأكبرهم سنًا»** [(١)].

معلق الإمامة بالأعلى، فالأعلى. والمعنى فيه أنّ عندنا على سبيل الشرط وعند غيرنا [(٢)] على سبيل الفضل؛ لأن الذي يُقَدَّم للإمامة تعتبر فيه العدالة، وأنّه متى كان ناقص العدالة لن يُقدم [ت ٢١١/أ] وعندنا وعند طائفة من العلماء: أن إمامة الفاسق لا [ظ ١٩٠/أ] تنعقد ولا تصح.

فبان بهذا أنّ التقديم للإمامة على سبيل الاختيار إنما يكون للأفضل، فالأفضل، وبهذا التصحيح يصح استنباط علي بن أبي طالب الذي ذكرناه. فأما تقديم سالم وابن مسعود وغيرهما فإن ذلك أيضًا يدل على عدالتهم، واستقامة أحوالهم إلا أنه قد دل الدليل على تفضيل غيرهما بأشياء أخر. فلذلك وقف الأمر في تقديمهم على من سواهم.

ودليل آخر فيه جماعة أحاديث من السنة الصحيحة.

منها: أن النبي ﷺ لما كان مريضًا قال: **«ائتوني بكتف ودواة أكتب لأبي بكر كتابًا لا يختلف عليه بعدي فاحتبس عليه، فقال: يأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر»** [(٣)] وهذا الحديث مما عده قوم من أصحابنا من النصوص الخفية.

وروي: أنه لما حضر بلال يؤذن بالصلاة فقال: **«مروا أبا بكر فليصل بالناس»** فقالت امرأة من نسائه: إنّ أبا بكر رجل رقيق وفي لفظ آخر أسيف لا يكاد يُسمع

---

(١) الحديث

(٢) في نسخة [ت] وعندهم وعند غيرنا.

(٣) الحديث ذكره ابن سعد في الطبقات (٣/ ١، ١٢٧)، وابن كثير في البداية والنهاية (٥/ ٢٥، ٦، ٢٢٦).

الناس من البكاء. فلو أمرت عمر. فقال النبي ﷺ: «اذهبن فأنتن صواحب يوسف مروا أبا بكر فليصل بالناس»[١].

ورُوي عن النبي ﷺ: «لو كنت متخذًا خليلاً لاتخذت أبي بكر خليلاً ولكن صاحبكم خليل الرحمن عز وجل»[٢].

ورُوي عن النبي ﷺ أنه قال، في مرضه، ورُوي في صحته: «أن تولوا أبا بكر تجدوه قويًا في أمر الله ضعيفًا في بدنه، وأن تولوا عمر تجدوه قويًا في أمر الله قويًا في بدنه وأن تولوا علي بن أبي طالب تجدوه هاذيًا مهذيًا»[٣].

وروي عن النبي ﷺ أنه قال: «إن يطع الناس أبا بكر وعمر يرشدوا»[٤] ورُوي أن جرى بين أبي بكر وعمر كلام. فقال النبي ﷺ: «إن أبا بكر زوجني ابنته حين [ت ٢١١/ب] قطعني الناس وواساني [ط ١٩٠/ب] بماله حين بخلوا فهل أنتم تاركوا لي صاحبي هذا»[٥]، والأخبار في هذا كثيرة.

* * *

(١) الحديث رواه النسائي، كتاب الإمامة، باب: استخلاف الإمام إذا غاب، وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد (٩/ ٢٨).

(٢) الحديث: رواه مسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب: ١ حديث (٢، ٣، ٤، ٥، ٧)، والإمام أحمد (١/ ٣٧٧، ٤٣٣)، والبيهقي في سننه (٦/ ٢٤٦)، والطبراني في المعجم الكبير (٣/ ٢٧٨، ١٠/ ١٢٩، ١٣٠، ١١/ ٣٣٩)، وذكره ابن حجر في فتح الباري (٧/ ١٧)، ٨/ ١٤٢، وابن كثير في البداية والنهاية (٦/ ٣٠٤) وغيرهم.

(٣) الحديث في كنز العمال بروايات أخرى، حديث (٣٣٠٧٦، ٣٢٩٦٦، ٣٦٧٠٩، ٣٣٠٧٧)، ورواه الحاكم في مستدركه (٣/ ٧٠، ١٤٢)، وذكره ابن نعيم في حلية الأولياء (١/ ٦٤).

(٤) الحديث رواه الإمام مسلم، كتاب المساجد، حديث (٣١١)، وورد بروايات أخرى في الدر المنثور للسيوطي (٣/ ١٦٧).

(٥) حديث: لم أجده.

فصل [بيعة أبي بكر]

قد ثبت أن بيعة أبي بكر الصديق رضي الله عنه حضرها جميع أهل العقد والحل، وأنه لم يختلف فيها اثنان من الصحابة. وإذا كانت البيعة على سبيل الاختيار، والرضا وجب أن يحضرها أهل الحل والعقد. والمقصود من هذا أراد الإجماع على الاختيار. نحكمها في ذلك حكم الإجماع عند الجماعة المختلفين.

وقد زعمت طائفة: أنه إذا بايع أربعة من أهل العقد كفى ذلك.

وذهبت الأشعرية: إلى أنه إذا بايعه واحد كفى. وهو قول جماعة من الشيعة.

والدلالة على ذلك: أن الصحابة اجتمعت في بيعة أبي بكر على مبايعته، ولم يختلف عنه أحد. ولو كان العقد يتم ببعضهم لتقاعد من زاد على العدد المخصوص. كما يفعلون في فروض الكفايات.

قالوا: اجتماعهم على بيعته لا على سبيل الإيجاب، وإنما هو على سبيل الوقوع، والاتفاق. ونحن لا نمنع وجود ذلك في بعض الأحوال. لكن لا يدل ذلك على وجوبه.

قلنا: ظاهر الأمر يقتضي الوجوب فمن صرفه عن ذلك احتاج إلى دليل، ولأنه لو كان كما ذكروه لنُقل أن بعضهم قال ذلك إن لم يفعله فلما لم يُنقل ذلك دل على بطلان ما قالوا.

قالوا: أليس قد تأخر علي بن أبي طالب رضي الله عنه عن بيعة أبي بكر. وهو من أهل العقد والحل فإن كانت بيعته تمت قبل أن يُبايع فقد صح أنه لا يُشترط فيها ما قلتم. وإن كانت لم تتم خلافته بايع علي بن أبي طالب فقد حكم، ونفذوا، وأمضى في تلك المدة.

فيجب أن يكون تصرفه باطلاً. لأنه حكم قبل ثبوت ولايته وهذا لا يجوز.

قلنا: إنّ عليًّا عليه السلام لم يخالف في البيعة عند تأخره وتخلفه بل كان راضيًا [ظ ١/١٩١] وإنما عاقه رأى رآه في ذلك ولما [ت ١/٢١٢] ارتفع مانعه خرج إلى البيعة.

وإنما يقدم في البيعة إذا ظهر الخلاف وامتنع من الرضا بالعقد.

قالوا: فما تذهبون إليه أم لا يكاد يقدر عليه. وذلك أن أهل الحل والعقد كثيرون ومفترقون في البلاد. فلو طلب ما يجمعهم ومبايعتهم بقدر ذلك. ووقف وخيف من الهرج والفساد، وتوثب الطالبين فيؤدي إلى أمر صعب، وما يؤدي إلى ذلك يجب تركه.

قلنا: إنما ذكرنا هذا عند الاختيار، والفسحة والمهلة ووقوف الأمر على الرضا. فإذا لم يؤمن ذلك كان عذرًا في ترك اعتباره. ولأن العادة في الأعم: أن أهل العقد والحل يكثرون في موضع يكون فيه الإمام، ويقلون في غير موضعه. فإذا بادرها ولاء إلى العقد، وبقي الأقل والبعيد الذي يتعذر تحصيله عُفي عنه لتعذره.

قالوا: لو كان من شرط انعقاد الإمامة العدد الكثير، وهم أهل الحل والعقد. لما تمت بيعة عمر بقول أبي بكر.

قلنا: انعقاد بيعة عمر رضي الله عنه كانت بتقليد أبي بكر رضي الله عنه له، والوصية إليه. وعندنا أنه يكفي في انعقاد الخلافة ذلك وإنما كلامنا فيمن يبتدأ بانعقاد الإمامة له على الناس وذلك أمر آخر.

واحتج المخالف: بأن كل مقدار من العدد إذا ادّعى مدع شرطًا فإنه يقابله دعوى غيره فيقف الأمر في ذلك ووتكافى الأدلة فيه وما هذا سبيله يجب إلغاؤه.

إلا أن يرد النقل بعدد فيكون الإتباع فيه للنقل، ويسقط فيه القياس، والاجتهاد وليس معكم ذلك.

فالجواب: أن الأعداد لا تتكافأ ولهذا باين الشرع [ظ ١٩١/ب] بينهما وبيّن أن كل موضع زيد فيه العدد فلمكان الاحتياط فيه ويبين هذا بالشهادات، ويبين أيضًا برواية الآحاد مع رواية التواتر فإن أحدهما قد لا يوجب العلم [ت ٢١٢/ب] وهو خبر الآحاد. إذا لم يظهر عامًا، ولم يعرف تلقي الأمة بالقبول له والآخر، وهو التواتر يوجب العلم والقطع به وبتحكمه.

فإذا ثبت هذا بطل ادعاء تكافيء الأعداد. ولأنّا لا نعتبر عددًا مخصوصًا وإنما تعلق ذلك بأهل العقد والحل قد يكثرون زمانًا، ويقلون في زمان آخر، إلا أن قلتهم

لا تؤدي إلى أن يكونوا عددًا يسيرًا لا يثبت بخبرهم العلم، ولا ينعقد بهم الإجماع.

والمقصود من التواتر والعدد الكثير: إثبات العلم بإمامة الإمام فإنه لو كانت الخلافة تنعقد بالعدد اليسير، كالواحد، لأفضى أن يعقد رجل لإنسان، ويعقد رجل آخر لآخر، ويقع التشاجر في أيهما أول وأيهما الأحق بالإمامة.

فيفضي ذلك إلى الهرج والفساد فاعتبر فيه جميع أهل العقد لرفع ذلك وهذه طريقة حسنة في المسألة لوقوع الابتداء بها.

* * *

فصل [الخلافة بعد أبي بكر]

فأما الخلافة بعد أبي بكر الصديق رضي الله عنه، فإنها كانت لعمر بن الخطاب بوصايته [(١)] إليه. وكان قد وضعها في حقها وكان عمر رضي الله عنه بعد موت أبي بكر أفضل الناس كلهم.

وقالت الشيعة: لم يكن مستحقًا لها وكان علي بن أبي طالب أحق بها. والدلالة على ذلك إجماع الصحابة. رُوي أن أبا بكر لما مرض حضره عثمان بن عفان فقال له: أبو بكر الصديق: (اكتب بسم الله الرحمن الرحيم. هذا ما عهده عتيق ابن أبي قحافة في آخر يوم من أيام الدنيا وأول يوم من أيام الآخرة أنه يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، وأنّ الخليفة بعده) ثم أغمي عليه فكتب عثمان ذلك [ت ١٩٢/أ] وكتب: أن الخليفة بعده عمر بن الخطاب.

فلما أفاق قال له: من كتبت. قال: كتبت عمر بن الخطاب. فقال له: أحسنت ولو كتبت نفسك لكنت لها أهلاً فلما خرج عثمان رضي الله عنه.

قيل له ماذا صنعت؟ قال: كتبت عهد أبي بكر.

قالوا: فمن كتبت فيه؟ قال: عمر بن الخطاب [ت ٢١٣/أ] قال: فاجتمع الصحابة بعضهم إلى بعض واجتمعوا ودخلوا على أبي بكر الصديق.

فقالوا له: يا خليفة رسول الله إنك تعلم أن عمر فظ غليظ وليس عليه من الأمر شيء فماذا تقول لربك غدًا وقد وليت علينا عمر بن الخطاب. وكان مضطجعًا.

فقال أجلسوني: فلما جلس قال: أبالله تخوفوني إذا لقيت الله تعالى غدًا فقال لي: لم استخلفت عليهم عمر بن الخطاب؟ أقول: يا رب استخلفت عليهم خير أهلك. فإن بر، وعدل فذاك ظني، وإن كان غير ذلك فالحق أردت. وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب.

---

(١) في [ت] بوصيه.

فوجه الدلالة أنه قال: بحضرة جماعتهم استخلفت عليهم خير أهلك ولم ينكر أحد منهم ذلك عليه.

ورُوي عن ابن مسعود أنه قال: لم يتول علينا عمر بن الخطاب إلا وأجمع الناس على الرضا به أو كما قال. وهذا يدل على انعقاد الإجماع عليه.

ودليل آخر: قد ثبت لعمر بن الخطاب من العدل، والإنصاف وحسن السيرة، والميل إلى الفقراء، والقلة، والإيثار، والقوة في ذات الله، والشدة في نصرة دين الله، وغير ذلك من حُسن السياسة وغير ذلك [1]. ما اتفق من غير خلاف بينهم أنه لم يقم بذلك بعده أحد كقيامه به، وأنه فتح البلاد وجمع الأموال. وجباها وفرقها في المسلمين. ولم يستأثر لنفسه منها شيئًا، وكان فيها كأحدهم.

وذلك وأمثاله الذي لم يشاركه فيه أحد يدل على انفراده بالفضل الذي يعجز سواه عنه.

* * *

(١) وغير ذلك . من نسخة [ت] .

فصل [خلافة عثمان]

فأما خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنه [ظ ١٩٢/ب] فإن عمر بن الخطاب رضي الله عنه لما جُرح جعل الخلافة في ستة رهط من المهاجرين، توفي رسول الله ﷺ وهو عنهم راضٍ: عثمان، وعلي، وطلحة، والزبير، وعبد الرحمن بن عوف، وأبو عبيدة بن الجراح، وأقام في المحراب صهيبًا وقال [ت ٢١٣/ب] للستة: مَنْ اجتمعتم عليه فهو إمامكم. فاجتمعوا بالرضا والاتفاق على عثمان، وأول من بايعه عبد الرحمن بن عوف، وعلي بن أبي طالب، وباقي الرهط وتتابع الناس على ذلك ولم يختلف في بيعته اثنان. وهذا يدل على أنها انعقدت له بالإجماع.

فالوا: قد رُوي له من الحوادث ما يقتضي أنه لم يكن مستحقًا لها، وأنه عجز عن الإقامة بها.

قلنا: لم يرد له من الحوادث إلا ما ظهر عُذره فيه وكان غير خارج به عن حد العدل، وكان من جملة من بقي على طاعته إلى حين قتله علي بن أبي طالب وسائر الصحابة، ولم يكن يقم عليه، وخرج لقتله وقتاله أحد من الصحابة ولا من الصحابة، ولا من أعيان العلماء، من التابعين.

وإنما خرج عليه عبد الله بن سبأ وأقوام ظهر كذبهم، وخيانتهم وقد حُكي من أخبارهم مما تخرصوه على الرعية في أيام عثمان. وعلى عثمان، ما يوجب فسقهم، وقتالهم وذلك مشروح في غير هذا الكتاب فإنا عدلنا عن ذكره هاهنا لما فيه من الإطالة التي لم يُقصد مثلها في شيء من مسائل هذا الباب.

* * *

فصل [خلافة علي بن أبي طالب]

فأما خلافة علي بن أبي طالب رضي الله عنه فإنها كانت بالإجماع وذلك أن أهل الحل والعقد عقدوها لعلي بعد قتل عثمان، وكانت الخلافة فيه (١) في أهلها ومُستحقها وكان أعلم الناس في زمان خلافته.

واختلفت الرواية عن أحمد رضي الله عنه (٢) هل يجوز أن يُقال إنه أفضل من بعده على روايتين:

إحداهما: أنه أفضل من بقي بعده وهو قول الأكثر من أصحاب الحديث، والفقهاء.

والرواية الثانية [ظ ١/١٩٣] أنه لا يُقال ذلك. وهو قول جماعة من أصحاب (٣) الحديث. ووجه الأولى أن إمامته ثبتت بالاختيار، ولم يخالفوا في التأمل (٤) والتوقف الهرج، فلما أجمعوا عليه مع هذه الأحوال [ت ١/٢١٤] دل على أنهم أجمعوا عليه لأنه أفضل من بقي كما أنهم لما أجمعوا على من قبله أجمعوا عليه لأنه أفضل أهل عصره.

ودليل آخر: وذلك أنه قد ثبت أن عثمان كان أفضل عصره، وأنه كان أولى بالخلافة من غيره. وقد كان علي عليه السلام يساميه، ويفاخره، ويضاهيه. ولهذا عرض فضائله معه لعله يتقدم عليه. وهذا يدل على أنه أفضل من بقي.

ووجه الرواية الثانية ما روى البخاري بإسناده عن ابن عمر رضي الله عنهما (٥) قال: «كنا نتفاضل بين أصحاب رسول الله وهو حي. فنقول: خير الناس بعد رسول الله أبو بكر ثم عمر ثم عثمان فنسكت فيبلغ ذلك النبي ﷺ (٦) فلا ينكره علينا» (٧). وأخذ أحمد رضي الله عنه (٨) في هذه الرواية بهذا الحديث وليس هذا فيما يدرك بالقياس فيقاس.

---

(١) كلمة «فيه» من نسخة [ت].
(٢) في نسخة [ت] عن أحمد رحمة الله عليه.
(٣) في نسخة [ت] من أهل.
(٤) في نسخة [ت] التأهيل.
(٥) في نسخة [ت] عن ابن عمر - بدون «رضي الله عنهما».
(٦) في نسخة [ت] عليه السلام.
(٧) عبارة: فلا ينكره علينا. من نسخة [ت].
(٨) في نسخة [ت] رحمة الله عليه.

فصل [لا يخلع الإمام]

إذا وجد من الإمام الفسق في أفعاله. فإن ذلك لا يوجب خلعه.

وذهبت المعتزلة، والأشعرية إلى أنه يوجب خلعه. والدلالة على ذلك من طريقين:

أحدهما: النقل. فمن ذلك ما رُوي عن أم سلمة أن النبي ﷺ قال: **«يكون عليكم أُمَراء يُعرفون ويُنكرون. فمن عرف بري ومن كره سلم ولكن من رضي وتابع»**.

قالوا: أفلا نقاتلهم يا رسول الله؟ قال: **«لا ما صلوا»** (١). ومن ذلك ما رُوي عن علقمة بن وائل الحضرمي عن أبيه أن يزيد بن سلمة الجعفي سأل النبي ﷺ: أرأيت إن قامت علينا أمراء يسألونا حقهم، ومنعونا حقنا فما تأمرنا؟ فأعرض عنه، ثم سأل الثانية، أو الثالثة فجبذه الأشعث بن قيس وقال: اسمعوا وأطيعوا [ظ ١٩٣/ب] فإنما عليهم ما حُملوا وعليكم ما حُملتم. ومن ذلك ما روي عن سويد بن علقمة قال: قال لي عمر بن الخطاب: لعلك أن تخلف بعدي فأطع الإمام وإن كان عبدًا حبشيًا وارض [ت ٢١٤/أ] به واصبرْ وإن حرمك واصبر وإن دعاك إلى أمر منقصة في دنياك فقل سمعًا وطاعةً دمي دون ديني.

ومن ذلك ما رُوي عن عوف بن مالك الأشجعي قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: **«خيار أئمتكم: الذين تحبونهم ويحبونكم ويصلون عليكم، وتصلون عليهم. وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم، ويلعنونكم وتلعنونهم»**.

قلنا يا رسول الله أفلا ننابذهم عن ذلك قال: **«لا ما أقاموا الصلاة إلا من ولي منكم فرآه يأتي شيئًا من معصية الله. فلينكر ما يأتي به من معصية ربه لا ينزعن يدًا**

---

(١) الحديث: ذكره البغوي في شرح السنة (١٠/٤٨)، وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله (١/ ١٦٤)، والترمذي في مشكاة المصابيح، رقم (٣٦٧١).

الحديث رواه الإمام مسلم، كتاب الإمارة، حديث (٤٩، ٥٠)، والترمذي في سننه، حديث (٢١٩٩)، وذكره البغوي في السنة (١٠/٥٤)، والترمذي في مشكاة المصابيح، حديث (٣٦٧٣)، والآجرى في الشريعة حديث (٤)، والبخاري في التاريخ الكبير (٣/ ٤٣، ٤/ ٧٣)، والمتقى الهندي في كنز العمال، حديث (١٤٧٩٦).

عن طاعة الله عز وجل» (١).

والطريق الثاني: أنه لو قلنا أنه يوجب ذلك خلعه، وخروجه عن الولاية لأدى ذلك إلى الهرج، والفتن وإفساد الولايات، وربما عجزوا عن إقامة غيره، وأدى ذلك إلى ضرر عظيم وأمر صعب أصعب من الصبر عليه.

وإذا دفع الأمر الأدنى لدفع ما هو أعلى منه فكان هذا طريقًا صحيحًا، واستند هذا إلى مقصود، وذلك أنه بفسقه لا يخرج عن النظر فإنه تام الكفاية، ولا عن أهلية النظر فإنه عاقل صحيح الأدوات المعتبرة في الإمامة من الصبر، والعلم، إلى غير ذلك.

واحتج المخالف بما رُوي عن ثوبان أن النبي ﷺ قال: **«استقيموا لقريش ما استقاموا لكم فإن لم يستقيموا لكم فاحملوا سيوفكم على أعناقهم فأبيدوا خضراءهم، فإن لم تفعلوا فكونوا راعين أشقياء وكلوا من كدّ أيديكم»** (٢).

فالجواب أن أحمد رضي الله عنه (٣) سُئل عن هذا الحديث فضعفه. وقال ليس بصحيح وقال مرة أخرى [ظ ١٩٤/أ] يرويه سالم بن عبد الله بن عمر عن ثوبان وهو لم يلق ثوبان. ولأنا نقابل هذا بما رُوي عن ثوبان أنه قال: **«فإن لم يستقيموا أفلا تُنابذهم فقال: لا ما أقاموا الصلاة»** (٤).

ولأنا نحمل خبرهم على أنهم فعلوا ما يخرجون بذلك عن الملة ويوجب الكفر [ت ٢١٥/أ] واحتج بما رُوي عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال لهم: **«عليكم الحق ما أتموا فأدوا، وما حكموا فعدلوا، وما استرجموا فرجموا فمن لم يفعل ذلك فعليه لعنة الله**

---

(١) الحديث: ذكره ابن عساكر في تهذيب تاريخ دمشق (٥١/ ٣٢٤).
(٢) الحديث رواه الطبراني في المعجم الصغير (١/ ٧٤)، وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد (٥/ ١٩٥، ٢٢٨)، والذهبي في ميزان الاعتدال، حديث (٣٦٩٧)، وابن حبان في المجروحين (١/ ٣٨٥)، والبغدادي في تاريخ بغداد (١٢/ ١٤٧)، وابن حجر في فتح الباري (١٣/ ١١٦)، والمتقي الهندي في كنز العمال، حديث (١٤٨٨٢)، وابن عدي في الكامل في الضعفاء (٢/ ٥١٧، ٤/ ١٣٣٧، ١٣٨٦، ٥/ ١٨٩٩)، والإمام أحمد في مسنده (٥/ ٢٧٧).
(٣) في نسخة [ت] أن أحمد رحمة الله عليه.
(٤) الحديث: رواه الإمام مسلم في صحيحه، حديث (١٤٨١، ١٤٨١)، والإمام أحمد في مسنده (٣/ ٢٨، ٢٩)، وذكره السيوطي في الدر المنثور (٢/ ١٧٨)، وابن حجر في فتح الباري (٦/ ١٣)، والبغدادي في تاريخه (٧/ ٣١٨).

والملائكة والناس أجمعين» (١).

فالجواب: أن هذا الحديث سُئل عنه أحمد رضي الله عنه فقال لا أعرفه. وهذا يدل على أنه لم يثبت روايته عنده ولو صح فإنّا نقابله بأخبارنا التي تقدمت.

واحتج بأن الإمام إنّما انعقدت له الإمامة لأنه يكون وليًا على المسلمين، وناظرًا في مصالحهم ويقوم بواجب الشرع، ومن فروعه القاضي.

ومعلوم: أن الفسق يخرج القاضي عن نظره. لأنه يخالف بذلك ما يُراد منه من الأمانة. وإذا كان يخالف ما وصفت له الولاية يجب أن يخرجه عن الإمامة كما لو عُمِيَ أو عَجَزَ عن التدبير، أو جنّ، وأمثال ذلك.

ومما يحقق هذا ويوضحه: أنه لو كان فاسقًا قرين ما عُقد له لم يجُز أن تعقد له الإمامة وإذا طرأ يجب أن تمنع كذلك أيضًا.

فالجواب: أن هذا يُقابل ما رويناه من الأخبار، ويعارضها فلا نقبله، ولأن هذا يقابله أنّ ذلك يؤدي إلى الهرج، والاختلاف، والفتنة واختلاف الناس، وربما عاد ذلك بشتات الدولة واختلاف الملة، فمنع منه.

ولأنه إذا كان مع هذه الحال تجدي الأمور على سياسة صحيحة فلا يضر غيره خاصة نفسه، وأمّا تسويتهم بين الابتداء والاستدامة بدليل أنه يجوز [ظ ١٩٤/ب] استدامة نكاح المعتدة، ولا يجوز ابتداء نكاحها. وكذلك في الردة والإحرام، ولأن الابتداء يقع العقد على سبيل الاختيار فيؤمن معه الخلل، والفساد، والاستدامة بخلاف ذلك.

* * *

(١) لم نجده.

فصل [في إكفار المتأوّلين من أهل الملة]

وذلك في مسائل: [ت ٢١٥/ب].

منها: أن من قال بخلق القرآن حُكم بكفره وكذلك من قال: أن الله تعالى لم يُقدر المقادير وأنّ الله تعالى لا يُرى في الآخرة وأنّ اللفظ بالقرآن مخلوق وما في المصحف مخلوق.

والروافض الذين يسبون الصحابة ويستحلون ذلك، والخوارج الذين يرون تكفير عثمان وعلي عليهما السلام وهو قول أكثر الأصوليين.

وذهبت طائفة من أصحاب الأشعري: إلى أنه لا يكفر أحد من أهل الملة. والدلالة على ذلك أحاديث صحاح رُويت.

منها: ما رُوي عن نافع بن خديج: أن النبي ﷺ قال: «**يكون في أمتي قوم يكفرون بالله وبالقرآن وهم لا يشعرون**» فقلت: جُعلت فداك يا رسول الله كيف يقولون؟ قال: «**يقولون الخير من الله، والشر من أنفسهم، ثم يقرأون على ذلك كتاب الله فيكفرون بالله وبالقرآن بعد**» (١).

ومن ذلك ما رُوي عن أبي هريرة: أن النبي ﷺ قال: «**صنفان من أمتي ليس لهما في الإسلام نصيب المرجئة والقدرية**» (٢).

ومن ذلك ما رُوي عن أبي هريرة: أن النبي ﷺ قال: «**لكل أمة مجوس، وإن مجوس هذه الأمة القدرية إن مرضوا فلا تعودوا مرضاهم، وإن ماتوا فلا تشهدوهم**» (٣).

---

(١) الحديث: ذكره القرطبي في تفسيره جامع البيان (٧/ ١٤١).

(٢) الحديث: ذكره ابن أبي عاصم في السنة (١/ ١٥٢، ٢/ ٤٩٢)، وابن الجوزي في العلل المتناهية (١/ ١٥٢، ١٥٤).

(٣) الحديث: رواه أبو داود في سننه، حديث (٤٦٩٢)، والإمام أحمد في مسنده (٢/ ٨٦)، وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد (٧/ ٢٠٧)، والهندي في كنز العمال (٥٥٤، ٥٥٥، ٦٤٧)، والآجري في الشريعة (١٩٠)، وابن كثير في تفسيره (٥/ ٤٥٩)، والسيوطي في الدر المنثور (١٣٨٦).

ورُوي عن أنس بن مالك أن النبي ﷺ قال: «**صنفان من أمتي لا يدخلون الجنة القدرية والحرورية**»[1].

ورُوي عن علي رضي الله عنه: أن النبي ﷺ قال: «**سيأتي من بعدي قوم لهم نبز يُقال لهم الرافضة** [ظ ١٩٥/أ] **فإن أدركتموهم فاقتلوهم فإنهم مشركون**».

قلت يا رسول الله: ما العلامة فيهم قال: «**يقرظوك بما ليس فيك، ويطعنون على السلف**»[2].

ورُوي عن النبي ﷺ أنه قال: «**إن الله اختارني واختار لي أصحابًا فجعل لي منهم وزراء وأنصارًا وأصهارًا فمن سبهم فعليه لعنة** [ت ٢١٦/أ] **الله، والملائكة والناس أجمعين. لا يقبل الله منه صدفًا ولا عدلاً**»[3].

وفي لفظ آخر: «**لا يقبل الله منه فرضًا ولا نافلة**»[4].

وأما طريق المعنى: فهو أن مَن نفى الصفات لله تعالى وجحدها، وأبطلها بفنون التأويل وزعم أن القرآن مع إقراره بأنه كلام الله، وأنه مخلوق فقد جحدوا ما يجب الإيمان به واعتقد فيه غير الحق والصواب.

ومعلوم: أن صفات الله تبارك وتعالى تشارك ذاته في وجوب الإيمان بها وتنزيهها عن الخلق، والحدث فإذا جحد ذلك وجب أن يكفر به.

وقال بعض من نصر هذه المسألة إذا جحدوا الصفات وزعموا أن التقديم منها مُحدث فقد أخرجوا الإله الذي عبدوه عما يستحقه الإله الذي نعبده عن صفات التمام، والكمال. وما ارتضاه لنفسه فصار ذلك غير الإله الذي عبدناه، ومن عبد غير الإله الذي نعبده، وعرفه نبينا ﷺ بأسمائه، وصفاته العليا وهذا كفر قطعًا ويقينًا لأنه صرف الألوهية عن مستحقها وأضافها إلى غير أهلها.

---

(١) الحديث ذكره السهمي في تاريخ جرجان (٥٠٣)، وذكره ابن الجوزي في العلل المتناهية (١/ ١٥٦).

(٢) الحديث: ذكره البغدادي في موضح أوهام الجمع والتفريق (١/ ٤٣).

(٣) الحديث: في كنز العمال للمتقي الهندي، حديث (٣٢٤٦٦، ٣٢٤٦٧، ٣٢٤٦٨، ٣٢٥٢٩، ٣٢٥٢٩)، والسيوطي في جمع الجوامع، حديث (٤٦٢٢، ٤٦٣٣)، والطبراني في المعجم الكبير (١٧/ ١٤٠).

(٤) لم أجده.

واحتج المخالف: بما رُوي عن النبي ﷺ أنه قال: «**من صلى صلاتنا، واستقبل قبلتنا فهو المسلم** [ظ ١٩٥/ب] **له ما لنا وعليه ما علينا**»[١] **فأثبت إسلامه ولم يشترط فيه غير ما ذكرنا.**

فالجواب: أن هذا يحتمل أنه كان في أول الأمر فلما زيد في الشريعة ما زيد من الفروض والواجبات، وما يجب اعتقاده من الصفات، والأصول، انتقل الحكم إلى ما ذكرناه. ولأن هذا يعارضه ما رويناه من الأخبار. فيقف.

واحتج: بما رُوي: أن رجلاً كان يسب أبا بكر رضي الله عنه والنبي ﷺ واقف فلما أجابه أبو بكر مشى ولو كان سبه كفرًا، لم يقره النبي ﷺ.

فالجواب: أنه يحتمل أن يكون سبه بما لا يقرح في دينه ولا يوجب الكفر [وذلك نقول [ت ٢١٦/ب] يوجب الفسق، ولا يوجب الكفر][٢] وخلافنا في غير ذلك. ولأنّا نقابله بأخبارنا.

واحتج: بما رُوي عن النبي ﷺ أنه رأى رجلاً يسب أبا بكر فقال بعض الصحابة: دعني أضرب عنقه. فقال: «**ليست لأحدٍ بعد النبي ﷺ**».

فالجواب: عنه كالجواب عن الأول. ولأنّا نعارضه بأخبارنا.

واحتج بما رُوي عن علي بن أبي طالب أنه لما صعد المنبر فقال: من وجدته يفضلني على أبي بكر وعمر جلدته جلد المفتري. فلم يوجب كفره واقتنع فيه بالجلد.

فالجواب: أن هذا يعارضه ما رُوي عن سعيد بن عبد الرحمن بن أبزي. قال: قلت: لأبي يأبه لو سمعت رجلاً يسب عمر ما كنت تصنع به؟ قال: كنت أضرب عنقه. ولأنا نحمل قول علي رضي الله عنه: أنه أراد من فضلني عليه بفضيلة لا يقتضي استحقاق التقدم عليه، ولا الطعن فيما اجتمعت عليه الصحابة من تفضيله.

واحتج: بأنهم من أهل الملة يصلون معنا، ويدفنون في مقابرنا، ونصلي عليهم، وذلك يقتضي [ظ ١٩٦/أ] أنهم لا يكفرون.

فالجواب: أنّا لا نسلم أنهم من أهل الملة لأن الملة هي الدين، والشريعة التي بعث

---

(١) الحديث: لم أجده.

(٢) ما بين المعكوفتين زيادة من نسخة [ت].

الله تعالى بها نبيه وأوجب اتباعها وحرم مخالفتها، وجعل الإيمان بها فرقًا بين الإيمان والكفر.

وهؤلاء لم يعتمدوا ذلك، ولا وافقوا الشرع، ولأن من آمن بالشرع كله إلا أنه حرم ما أباح الله وأباح ما حرم الله، أو كفر بآية من كتاب الله، وقال ليس هذا من القرآن. فإنا نحكم بكفره بذلك، ولا يلتفت إلى موافقته فيما وافق، ومثله ها هنا.

ولأنّ في الإسلام أناس يظهرون الشهادتين، والصلاة، وأمثال ذلك، ويقولون بالرجعة، وينكرون المعاد، ويقولون بالتناسخ، وأمثال ذلك. فحكم بكفرهم، ولا يلتفت إلى موافقتهم فيما وافقوا فيه.

ولأنا لا نجري عليهم أحكام الإسلام، ولا نصلي عليهم، ولا نناكحهم ولا نقبل شهادتهم، ولا نثبت [ت ٢١٧/أ] التوارث منهم، ولهم فيما ذكروه من المسائل الملحقة بهم من المسلمين غير مسلمة عندنا على ما ذكرنا

.* * *

فصل [الأنبياء والأولياء]

الأنبياء والأولياء أفضل من الملائكة.

وذهبت المعتزلة إلى أن الملائكة أفضل. واختلفت الأشعرية فمنهم من قال كقولنا. ومنهم من قال بالوقف. وحكي عن عبد العزيز بن جعفر أنه قال: من كان خيره أكثر من شره فهو خير من الملائكة، ومن كان شره أكثر من خيره فالبهايم خير منه.

والدلالة على ما قلنا: من طريق النقل آيات منها قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ﴾ (١) وذلك إنما أمرهم بالسجود تعظيمًا له وأجرى الملائكة مجرى الخدم له وهذا يدل على أنه أفضل من الملائكة.

قالوا: لم يؤمروا بالسجود له. وإنما أمروا بالسجود نحوه فهو في ذلك مجرى الكعبة، والقبلة، والسجود إلى الكعبة. لا يدل على أنها خير من الآدميين، ولا من الملائكة [ظ ١٩٦/ب].

قلنا: لا يصح هذا من وجوه:

أحدها: أنه قال اسجدوا لآدم. وهذه الإضافة للتمليك والاستحقاق. كما تقول هذه الدار لفلان، أو هذا الدينار لفلان. ولو أراد أن نجعله قبلة لهم لقال: اسجدوا إليه أو نحوه.

والثاني: أنه لو كان آدم قبلة للملائكة ما امتنع إبليس من السجود له لأنه لم يكن يأبى بالسجود لله تعالى، وإنما أبى السجود لغيره.

والثالث: أن إبليس احتج في امتناعه من سجوده له: أنه خير منه، واحتج في ذلك بأصله فقال: ﴿خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ﴾ (٢) ولو كان السجود لله تعالى لما احتاج إلى أن يفاخر بين نفسه وبين قبلته، ولأن الله تعالى حاجّه على ذلك بقوله: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ ٱلْعَالِينَ﴾ (٣).

---

(١) سورة البقرة: ٣٠ .
(٢) سورة الأعراف: ١٢ .
(٣) سورة ص : ٧٥ .

فبين الله تعالى وجه تفضيل آدم بأنه خلقه بيده على فضل إبليس [ت ٢١٧/ب] بجنسه بكونه من نار، ولو كان قبلة للسجود لما احتاج إلى هذا كله، ولكان يقول أتأبى أن تسجد لي، وتتكبر علي؟ وهذا يُبطل ما ذكروا، ولأن إبليس إنّما كان يتشرف بالسجود لله تعالى وما كان يأبى ذلك ولا يمتنع منه فعلم أن امتناعه من السجود كان لآدم لا غير.

قالوا: يدل على أنّ السجود لم يكن لآدم. أنّه لم يكن وجد من جهته عمل، ولا غيره مما يوجب ذلك تعظيمه على غيره. وإذا امتنع السبب بطل أن يكون ذلك لما ذكرتم.

قلنا: لا يصح لوجهين:

أحدهما: أن الله تعالى نبّه على استحقاقه للإعظام من جهة: أنه تولى خلقه بنفسه، وخلقه بيده. وهذا سبب يجوز أن يُعلق الإعظام به، ولأجله. ولأن آدم إنما أمر الله بتعظيمه لما وهب له في السابقة بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ ......﴾ الآية [(١)].

وهذا يدل على أن الله تعالى عظمه لأنه اصطفاه سابقًا، واختاره لحمل الأمانة. ولأن آدم أمر الله بتعظيمه [ظ ١٩٧/أ] لما يعلم منه في آخر حاله وهو أن يجعله أبا الأنبياء كلهم، ومنهم نبينا ﷺ [(٢)]. ولأنه أرسله نبيًّا، وأنزل عليه كتابًا، وجعله إليه داعيًا ومُثبتًا لحجته وكتابًا عن دينه وذابا عن دينه وذلك مما يقتضي أن يعلق التعظيم به، ولأن عندنا التعظيم لا يقف على الأعمال، وما يوجد من الإنسان. وإنما التعظيم عندنا مستحق بموهبة الله تعالى واختيار لما تعين اختياره، ويوجب تقديمه، وتكريمه، وإعظامه.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [(٣)]، وقوله تعالى: [ت ٢١٨/أ] ﴿وَلَقَدِ ٱخْتَرْنَٰهُمْ عَلَىٰ عِلْمٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [(٤)] وهذا

---

(١) سورة آل عمران الآية ٣٣ . والآية: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ .
(٢) في نسخة [ت] صلعم وعليهم أجمعين .
(٣) سورة آل عمران: الآية: ٣٣ . (٤) سورة الدخان: ٣٢ .

يدل على تقديمهم على من يقاربهم ويضاهيهم وليس إلا الملائكة.

قالوا: ليس الموجب للتعظيم هو الاصطفاء الذي ذكره في الآية، ومثله قد وجد في حق الملائكة وهو قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَصْطَفِى مِنَ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ ٱلنَّاسِ﴾(١). فقد تساوى القسمان في الاصطفاء.

قلنا الاصطفاء على ضربين:

أحدهما: اصطفاء خاص لرفعة قدر من فعل ذلك معه.

والثاني: تقديمه على من سواه والأول هو الذي ذكره في حق الملائكة: فلما ذكر آدم وذريته اصطفاهم على العالمين، ولم يوجد في حق الملائكة مثل ذلك ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (٢) والخليفة هو القائم بأمر الله تعالى والنائب عنه في استيفاء حقوقه، وبيان أمره والدعاء إلى حقه.

وهذا أمر لم يفعله إلا في حق آدم وذريته وهذا يدل على تفضيله على سائر من كان في الأرض إذ ذاك، ولم يكن في الأرض إلا الملائكة.

ومما رُوي في ذلك من السنة. ومن ذلك ما رُوي عن أبي هريرة أن النبي ﷺ خطب الناس، وانضم بعضهم إلى بعض. فقال في خطبته: «**ادنوا وأوسعوا لمن خلفكم**» فدنا الناس و[ظ ١٩٧/ب] انضم بعضهم إلى بعض. والتفتوا خلفهم. فلم يروا أحدًا ثلاث مرارٍ. فقام رجل من القوم. فقال بأبي وأمي أنت يا رسول الله. لمن نوسع للملائكة أم الناس؟ فقال: «**نعم للملائكة إنهم إذا كانوا معكم لم يكونوا من بين أيديكم ومن خلفكم. ولكن يكونون عن أيمانكم، وعن شمائلكم**».

قالوا يا رسول الله: ولم لا يكونون (٣) من بين أيدينا، ومن خلفنا، أفمن فضلنا عليهم؟ أم من فضلهم علينا؟ (٤) قال: «**نعم أنتم أفضل من الملائكة** [ت ٢١٨/ب] **ثم قال للرجل اجلس**» (٥) وساق الخبر. وهذا خبر حسن الإسناد. رواه ثقات.

---

(١) سورة الحج: ٧٥ . (٢) سورة البقرة: ٣٠ .
(٣) في نسخة [ظ] ونسخة [ت] لا يكونوا والصواب ما أثبتناه . .
(٤) عبارة: أم من فضلهم علينا . زيادة من [ت] .
(٥) الحديث: ذكره ابن السني في عمل اليوم والليلة (١٨١)

حديث آخر: رواه أبو محمد الحسن بن الخلال قال: حدثنا أبو حفص بن شاهين قال حدثنا خيثمة بن عبد الرحمن بن حيدرة القرشي باطرابلس قال حدثنا أحمد بن محمد بن أبي الحناجر قال حدثنا محمد بن مصعب قال حدثنا حماد بن سلمة عن أبي المهزم عن أبي هريرة عن النبي ﷺ: **«لزوال الدنيا أهون على الله من قتل رجل مؤمن والمؤمن أكرم على الله من الملائكة الذين عنده»** [١].

حديث آخر: رُوي عن النبي ﷺ أنه قال: **«إن الله تعالى يُباهي ملائكته بأهل عرفات»** [٢] ورُوي عن النبي ﷺ أنه قال: **«إذا قام العبد وهو ساجد باهى الله تعالى به ملائكته. . . »**الحديث [٣].

ولا تكون المباهات إلا للتفضيل، حديث آخر رُوي عن النبي ﷺ أنه لما نزلت عليه ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾[٤] جمع أهله تحت الكساء وفاطمة، والحسن، والحسين، وعلي وقال: **«اللهم إن هؤلاء أهل بيتي. فقال جبريل أتأذن لي أن أدخل تحت الكساء»** [٥] وهذا يدل على أنه أحب جبريل أن يلحق بهم.

حديث آخر رُوي عن النبي ﷺ أنه قال: **«إن الله تعالى اختار لي وزيرين من أهل الأرض** [ظ ١٩٨/أ] **أبا بكر وعمر رضي الله عنهما** [٦] **ووزيرين من أهل السماء جبريل وميكائيل»** [٧] ومعلوم: أن الوزير دون الأمير.

قالوا: هذه الأخبار آحاد ومثلها لا يوجب العلم.

قلنا: هذه أخبار رواها الثقات، واشتهرت في الناس وتلقتها الأمة بالقبول وهي موافقة لظاهر القرآن وما هذا سبيله مثله عندنا يوجب العلم.

---

(١) الحديث: رواه النسائي في سننه (٧/ ٨٢).
(٢) الحديث ذكره الهيثمي في مجمع الزوائد (٣/ ٢٥١).
(٣) الحديث لم أجده.
(٤) سورة الأحزاب: ٣٣.
(٥) الحديث ذكره ابن عساكر في تاريخ مشق (٤/ ٣١٨)، والهندي في كنز العمال، حديث (٣٧٥٤٣)، والسيوطي في الدر المنثور (٥/ ١٩٨).
(٦) في نسخة [ت] بدون: رضي الله عنهما.
(٧) ذكره ابن الجوزي في العلل المتناهية (١/ ٢٢٠، ٢٢١).

وأما الطريق المعقول: فهو أن الشرف، والتعظيم يظهر بقدر التكليف والإلزام، والآدميون كلفوا مُخالفة طباعهم، وكف شهواتهم، وقهر نفوسهم. مع شدة الدواعي وكثرة البواعث فإذا وصلوا [ت ٢١٩/أ] إلى الموافقة والاتباع فذلك بعد رياضة شديدة، واجتهاد عظيم، واحتمال لفنون من المساق والكلف يعجز عنها كثير من أرباب الدواعي.

ومثل هذا إذا صفا كان أعظم خطرًا ممن يجري على طباعه. فليس له ما ينازعه عن المطلوب منه.

احتج المُخالف بقوله تعالى في صفة الملائكة: ﴿يُسَبِّحُونَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ﴾ [(١)] وقوله تعالى: ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [(٢)] وهذا مما لا يقدر عليه أحد من الآدميين قال النبي ﷺ قال: «**ما فينا معشر الأنبياء إلا من همّ أو الـمّ ما خلا يحيى بن زكريا**» [(٣)] ولا شك أنّ الصغائر تجوز على الأنبياء والملائكة بخلاف ذلك.

والجواب المراد بقوله تعالى: ﴿لَا يَفْتُرُونَ﴾ [(٤)] يعني في أوقات يقظاتهم. ولهذا ليس من لا تأخذه سنةٍ ولا نوم إلا الله تعالى وهذا يدل على أنهم يدخلهم الفتور في بعض الأحوال.

ولأنا نقول: هم في ذلك يجرون على مقتضى طباعهم وما لا قهر فيه لنفوسهم على مُرادها. فالآدمي أصعب أمرًا وأجلّ في ذلك التزامًا.

قالوا: فلا يُؤمن أن يكون في [ظ ١٩٨/ب] طباعهم من موجبات العجب، والنظر إلى النفس ما يقتضي أن يكونوا فيه لنفوسهم مجاهدين. ولهذا قالوا لما قيل لهم: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾[(٥)].

قلنا: هذه المعارضة مناقضة للاحتجاج الأول وأنها تدل على أن ذلك حالهم في

(١) الأنبياء: الآية ٢٠ .
(٢) سور التحريم: ٦ .
(٣) حديث: لم أجده .
(٤) سورة الأنبياء الآية: ٢٠ .
(٥) سورة البقرة: ٣٠ .

الأهم [1] والأكثر وإن لم يؤمن أن يدخله خلل، ولأنّه وإن كان لهم نفوس إلا أنهم معصومون بظواهر الآيات عن ارتكاب ذلك وعن مثله. فقال بعضهم عن ذلك: حاجتهم [2] إلى المجاهدة لنفوسهم والمكابدة لأثقال الصبر [ت ٢١٩/ب].

واحتج بقوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَقُولُ لَكُمْ عِندِى خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ وَلَآ أَقُولُ لَكُمْ إِنِّى مَلَكٌ﴾ [3] وذلك أنه جواب سؤالهم الملك أن يكون رسولاً. لأنه عندهم أعظم من الآدمي وأقروا على ذلك.

فالجواب: أنه نفى أن يكون ملكًا من جهة أنه بشر. يأكل الطعام، ويشرب. وهذا يُريد به إخراجه عن جنس الملائكة. لا لكونهم أفضل. وصار هذا مثل نفي كونه أنّه يُحسن الخط، وأنه رجل أمي لا يُعطي ذلك: أن الكاتب خير منه.

واحتج بقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَيْنَهُۥٓ أَكْبَرْنَهُۥ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَٰشَ لِلَّهِ مَا هَٰذَا بَشَرًا إِنْ هَٰذَآ إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ [4] وما كان ذلك إلاّ لأن الملائكة أعظم خطرًا عندهم من الآدمي.

فالجواب أن النساء لما رأينه زاد حُسنًا على الآدميين ظنوه ملكًا اعتقاد أن الملائكة أحسن من الناس صورًا، ولأن هذا قول النسوة وليس فيه أن الله تعالى أقر عليه لكونه حقًا فلا حجة فيه.

واحتج بما رُوي عن النبي ﷺ أنه قال: **«يقول الله تعالى إن ذكرتني في نفسك ذكرتك في نفسي** [ط ١٩٩/أ] **وإن ذكرتني في ملأ ذكرتك في ملأ خير منهم»** والمراد بهذا الملائكة. فدل على أنهم خير من الآدميين.

فالجواب: لا نقول أن كل بني آدم خير من الملائكة. وقد يذكر الإنسان الله تعالى في جماعة بعضهم مُفْرطون ومقصرون وليس كلهم على سنن واحدٍ في الشريعة والكرامة. فبان بهذا: أن بعضهم خير منهم. وذلك لا يمنع ما قلنا.

واحتج بأن نسبة الأنبياء إلينا كنسبة الأنبياء إلى الملائكة فإن الأنبياء فضّلونا بأنهم [٢٢٠/أ] رُسل الله إلينا ويجب أن تكون الملائكة أفضل لأنهم رسل الله إلى الأنبياء.

---

(١) في نسخة [ت] الأعم.
(٢) في نسخة [ت] فقل بعصمتهم عن ذلك حاجتهم.
(٣) سورة الأنعام: ٥٠.
(٤) سوره يوسف: ٣١.

فالجواب: أن هذا يدل على أن من ليس برسول منهم، الآدمي أفضل منه وأنتم تقولون بهذا. ولأن جنس الملائكة من جعل خدمًا للآدمي ولم يجعل من جنس الآدميين من هو خادم للملائكة. ولأن من الأنبياء من عظمه الله تعالى عن وسائط الملائكة. منهم آدم، وموسى، ونبينا محمد صلى الله عليه وعليهم أجمعين [١]. سمعوا من الله تعالى بغير واسطة [٢]، وهذا آخر كتاب الإيضاح والحمد لله رب العالمين [٣].

* * *

وافق الفراغ يوم الأحد حادي عشرين ربيع الآخر بمدرسة المستنصرية رحم الله بانيها على يد العبد الضعيف الراجي رحمة ربه

محمد علي محمد الطبري

وذلك في سنة ثلاث وتسعين وستمائة الهلالية

وصلى الله على سيدنا محمد النبي وآله الطاهرين [٤]

* * *

---

(١) كلمة: «أجمعين» من نسخة [ظ].
(٢) كلمة: «وهذا» من نسخة [ت].
(٣) تنتهي نسخة [ت] بقوله: والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.
(٤) في نسخة [ت]: تم الكتاب. وربنا محمود له المكانة والعلى والجود. على يد أصغر عباد الله جرَمًا، وأعظمهم جُرْمًا. الجزر أحمد البلخي التبريزي ضاحى يوم الجمعة سابع ربيع الأول في سنة ٦٩٦ هجرية.

والحمد لله رب العالمين.

فهرس الموضوعات

